

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/140749>

Please be advised that this information was generated on 2018-07-07 and may be subject to change.



Iglesia:

*Un análisis
Contextual
de la
eclesiología de
la liberación
de Jon Sobrino*

identidad,

misión

y

testimonio

Jorge E. Castillo Guerra

Iglesia: identidad, misión y testimonio

Iglesia: identidad, misión y testimonio

***Un análisis contextual de la ecclesiolología de la liberación
de Jon Sobrino***

Een wetenschappelijke proeve op het gebied van de Theologie

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Katholieke Universiteit Nijmegen,
volgens besluit van het College van Decanen in het
openbaar te verdedigen op maandag 5 november 2001,
des namiddags om 3 30 uur precies

door

Jorge Eliécer Castillo Guerra
geboren op 28 augustus 1967
te David, Chiriquí, Panamá

Promotor prof dr H Haring
Co-promotor prof dr J Van Nieuwenhove

Leden van de manuscriptcomissie

prof dr U Berges

prof dr G De Schrijver (Katholieke Universiteit Leuven)

dr P Valkenberg

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es el fruto del acompañamiento que Jacques Van Nieuwenhove, profesor emérito de misionología de la Universidad Católica de Nimega. A él le agradezco su invaluable apoyo, paciencia y precisión, durante el desarrollo de esta investigación.

De igual manera tengo presente a Herman Haring, prof. de teología sistemática en la misma universidad, por su amistad y esfuerzo para que este trabajo cumpla con todos los requisitos formales que amerita.

Agradezco también a mis grandes maestros Fr. Octavio Salinas OFM y a Mons. Virgilio López, obispo de Trujillo (Honduras), por las oportunidades que me ofrecieron para conocer y aprender sobre la fe y vida de la gente sencilla de Centroamérica. A través de ellos conocí a Benito Benítez, campesino y celebrador de la Palabra en el caserío de San Francisquito, Morazán (El Salvador). La estadía en su comunidad, no muy lejos de la frontera que demarcaba el territorio de la antigua guerrilla y de las fuerzas armadas, durante el tiempo de la guerra civil, ha marcado e inspirado hasta hoy mi manera de captar la teología.

Del mismo modo mi gratitud alcanza a quienes fueron mis profesores y amigos en la Escuela Superior de Teología de Chur, especialmente a Martin Kopp, Franz Annen y Mauro Johri, y también a Norbert Hansli, Ursi Uhl, Erich Guntli, Roberto Sutter, Kari Burgler y a Paolo Capelli, por todo el apoyo a lo largo de los años de estudio en Suiza. Un agradecimiento especial a Mauro Johri, quien moderó mi tesis de graduación y me animó a iniciar este proyecto.

Doy las gracias al respaldo de la provincia capuchina de Suiza, que me otorgó una beca para sostener la mayor parte de los gastos de esta investigación.

Por último, le doy las gracias a Lysbeth, mi esposa, por su gran paciencia y apoyo. Con ella he podido compartir mis dudas y hallazgos a lo largo de este trayecto. También sus conocimientos de computación han sido para mí un valioso recurso, pues a ella le debo, entre otras cosas, tanto la portada como la composición tipográfica de este libro. Y también tengo presentes a Daniel, Joel y Joanne, mis hijos e hija, tres veces aposté a que terminaría la investigación antes del nacimiento de cada uno de ellos y tres veces perdí. Especialmente a ellos dedico este trabajo.

ABREVIATURAS

AAS Acta Apostolicae Sedis
A L América Latina
ARENA Alianza Republicana Nacionalista
AT Antiguo Testamento
CdL Cristología de la liberación
CEBs Comunidades de Base
CEBES Comunidades Eclesiales de Base de El Salvador
CEDES Conferencia Episcopal de El Salvador
CEHILA Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina
CELAM Consejo Episcopal Latinoamericano
CLAR Confederación Latinoamericana de Religiosos
CONFRES Conferencia de Religiosos de El Salvador
CONIP Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular "Mons. Óscar Romero"
CRM Coordinadora Revolucionaria de Masas
DC Documento de Consulta para la Conferencia de Puebla
DEI Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, Costa Rica
DRU Dirección Revolucionaria Unificada
DT Documento de Trabajo para la Conferencia de Puebla
DV Constitución *Dei Verbum*
EdL Eclesiología de la Liberación
EEUU Estados Unidos de América
EN *Evangelii nuntiandi*
EsdL Espiritualidad latinoamericana de la Liberación
FAPU Frente Amplio Popular
FECCAS Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños
FMI Fondo Monetario Internacional
FMLN Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional
FDR Frente Democrático Revolucionario
GS Constitución *Gaudium et spes*
IdP Iglesia de los Pobres
LG Constitución *Lumen Gentium*
LC Instrucción *Libertatis conscientia*
LN Instrucción *Libertatis nuntius*
MP Movimiento Popular
NT Nuevo Testamento
OEA Organización de Estados Americanos
ONU Organización de las Naciones Unidas
OP-Ms Organizaciones Políticas-Militares
OPs Organizaciones Populares
ORDEN Organización Democrática Nacionalista
PC Partido Comunista
PDC Partido Demócrata Cristiano
RELat Revista electrónica Latinoamericana de Teología
SR *Secunda relatio*, documento preparatorio de la Conferencia del CELAM en Santo Domingo
TdL Teología de la liberación
TP Teología progresista
UCA Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador
UTC Unión de Trabajadores del Campo

Contenido

Introducción general	xix
Datos biográficos de Jon Sobrino	xxv
Parte I. NACIMIENTO DE UNA ECLESIOLOGÍA DESDE EL SALVADOR LA DÉCADA DE LOS SETENTA	1
SECCIÓN I.A. HACIA UN CRISTIANISMO LIBERADOR	5
Capítulo 1. El Salvador en la década de los setenta	5
1 1 El Movimiento Popular	6
1 1 1 <i>Marco sociopolítico</i>	6
1 1 2 <i>Organizaciones políticas y sociales</i>	8
1 2 Surgimiento de un cristianismo comprometido	9
1 2 1 <i>De la cristiandad colonial a un cristianismo en favor de la justicia</i>	9
1 2 2 <i>La concientización en los centros de formación pastoral</i>	12
1 3 Nacimiento de las comunidades eclesiales de base (CEBs)	13
1 3 1 <i>Hacia una comprensión de las CEBs</i>	13
1 3 2 <i>Dos CEBs en El Salvador</i>	15
a) <i>La experiencia de Zacamil</i>	15
b) <i>La experiencia de Aguilares</i>	16
1 4 La Iglesia en tiempos de Mons. Romero	17
1 4 1 <i>Entre evangelización y politización radicalización de Mons. Romero</i>	17
1 4 2 <i>La pastoral de acompañamiento</i>	18
1 4 3 <i>Relación de las CEBs con las organizaciones populares (OPs)</i>	19
<i>El proceso de acercamiento entre las CEBs y las OPs</i>	19
1 4 4 <i>La experiencia de lucha, persecución y martirio en las CEBs y la Iglesia</i>	20
1 5 Puebla y las CEBs	22
Conclusión	23
SECCIÓN I.B. APORTES ECLESIOLÓGICOS DE JON SOBRINO	25
Capítulo 2. La Iglesia Pueblo de Dios como Iglesia de los pobres	31
2 1 Desarrollo histórico de la eclesiología hasta el Vaticano II y Medellín [1978]	33
2 1 1 <i>Modelos anteriores a la eclesiología de la Iglesia de los Pobres (IdP)</i>	33
2 1 2 <i>La historización de la eclesiología en el Concilio Vaticano II</i>	34
2 1 3 <i>Concreción de la eclesiología del Concilio Vaticano II en la conferencia de Medellín</i>	34
2 2 La Iglesia de los Pobres resurrección de la verdadera Iglesia [1977-1978]	35
2 2 1 <i>Realidad sociológica y teológica de la Iglesia primitiva [1978]</i>	37
2 2 2 <i>La IdP como resurrección de la verdadera Iglesia</i>	38
2 3 La identidad eclesial de la IdP [1978]	40
2 3 1 <i>Presupuestos teóricos</i>	40
a) <i>Una epistemología específica</i>	40
b) <i>Las notas de la Iglesia como criterio de verificación</i>	40
c) <i>Esquema analítico para una relectura de las notas de la Iglesia en la IdP</i>	42
2 3 2 <i>La unidad y pluralidad</i>	42

	a) Unidad desde la localidad	43
	b) División en el mundo y pecado en la Iglesia	44
2 3 3	<i>La santificación y pecaminocidad eclesial</i>	44
	<i>La pecaminocidad eclesial</i>	46
2 3 4	<i>La catolicidad universalidad y parcialidad</i>	47
2 3 5	<i>La apostolicidad orientación eclesial hacia el mundo</i>	48
2 3 6	<i>Conclusión de la verificación</i>	49
2 4	La realidad teológica de la IdP [1978]	51
2 4 1	<i>Estructura trinitaria de la fe en la IdP experiencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo</i>	51
	a) La fe de la IdP desde su calidad de cuerpo de Cristo experiencia del Hijo	51
	b) La fe de la IdP en su calidad de Pueblo de Dios experiencia del Padre	52
	c) La fe de la IdP en su calidad de templo del Espíritu experiencia del Espíritu Santo	54
2 4 2	<i>La esperanza de la Iglesia que resucita desde los pobres</i>	55
	<i>Esperanza y contraesperanza</i>	55
2 4 3	<i>La candad praxis del amor y realización del Reino de Dios</i>	56
2 4 4	<i>Conclusión</i>	57
2 5	La IdP en la perspectiva del Reino de Dios y del seguimiento de Jesús [1978-1980]	57
2 5 1	<i>La IdP y el reino de Dios</i>	58
2 5 2	<i>La IdP y el seguimiento del Jesús histórico [1980]</i>	60
	a) La práctica de Jesús	60
	b) Su servicio a la vida de la muchedumbre	61
	c) La IdP recreación de la experiencia histórica de Jesús	62
Capítulo 3. Misión en la Iglesia de los pobres		65
3 1	Misión eclesial y el Reino de Dios [1975-1977]	65
3 1 1	<i>Cautiverio y liberación aforía latinoamericana</i>	65
3 1 2	<i>Una solución desde el servicio de Jesús al Reino</i>	67
3 2	Misión como evangelización [1976-1977]	68
3 2 1	<i>La Iglesia existe para evangelizar</i>	69
3 2 2	<i>Un nuevo modelo de evangelización</i>	69
	a) Evangelización historia y transcendencia	69
	b) Fe y praxis	70
	c) Evangelizador y evangelización	70
	d) Destinatario y evangelización	70
	e) La evangelización natural y la unificada	71
3 2 3	<i>Veracidad del modelo de la evangelización unificada</i>	72
3 3	Misión y evangelización eclesial [1978]	72
3 3 1	<i>Misión y unidad eclesial</i>	73
3 3 2	<i>Misión y santidad eclesial</i>	74
3 3 3	<i>Misión y catolicidad eclesial</i>	74
3 3 4	<i>Misión y apostolicidad eclesial</i>	75
3 3 5	<i>Misión desde el lugar del pobre</i>	76
	<i>Misión y eclesialidad</i>	76
3 4	Misión eclesial y realidad teológica [1978]	78
3 4 1	<i>Misión como puerta de acceso a la fe trinitaria</i>	78
	a) La afinidad estructural camino de la confesión de la fe en el Hijo	78
	b) La configuración del pueblo de Dios acceso al Padre	79
	c) Transmisión de vida acceso al Espíritu Santo	79
	d) La misión puerta de acceso a la fe trinitaria	79
3 4 2	<i>Misión y la esperanza en la justicia de Dios</i>	80

3 5	Prácticas liberadoras de la IdP [1978]	81
3 5 1	<i>Misión de la IdP y las OPs</i>	81
3 5 2	<i>Las CEBs y la relevancia social de la Iglesia en El Salvador</i>	82
3 5 3	<i>Mons Romero y la evangelización masiva</i>	83
	Capítulo 4. Conflicto, persecución e Iglesia de los pobres	85
4 1	De teodicea a antropodicea [1966-1975]	85
4 2	Conflicto en la Iglesia [1976-1977]	88
4 2 1	<i>Raíces del conflicto eclesial</i>	88
	a) Situación sociopolítica y una nueva eclesiología	88
	b) Opción profética en un mundo dividido	89
4 3	Persecución a la Iglesia [1977]	90
4 3 1	<i>Modelos que explican la persecución a la Iglesia</i>	90
4 3 2	<i>Significado teológico de la persecución</i>	91
4 3 3	<i>Significado de la persecución para la misión eclesial</i>	91
4 4	Hacia una eclesiología desde la persecución [1978-1980]	92
4 4 1	<i>Persecución al pueblo real y al pueblo de Dios</i>	92
4 4 2	<i>Persecución y signos de los tiempos [1978]</i>	93
4 4 3	<i>Discernimiento y disponibilidad eclesial [1978]</i>	94
4 4 4	<i>Persecución principio de verificación eclesial</i>	95
4 4 5	<i>La muerte del pobre y la teología de la vida [1980]</i>	96
	SECCIÓN I.C.	
	Capítulo 5. Interpretación sintética: tipificación y evaluación	99
5 1	Una eclesiología que ayuda a transformar la realidad de miseria	99
5 1 1	<i>Rasgos principales de la eclesiología de la liberación de Sobrino en la década de los '70</i>	99
	<i>La IdP hace a la Iglesia real en el mundo latinoamericano</i>	99
5 1 2	<i>Conclusión</i>	102
5 2	La relevancia de la EdL de Jon Sobrino	103
5 2 1	<i>Relevancia para la liberación de los pobres</i>	103
	<i>La realidad de injusticia y pecado necesita ser liberada</i>	104
5 2 2	<i>Conclusión</i>	105
	Parte II. LA IDP EN TIEMPOS DE PERSECUCIÓN	
	LA DÉCADA DE LOS OCHENTA	107
	SECCIÓN II.A.	112
	Capítulo 6. El Salvador en tiempos de guerra civil	112
6 1	La guerra civil	112
6 1 1	<i>Guerra y Organizaciones populares/Organizaciones político-militares</i>	113
6 1 2	<i>La guerra de baja intensidad</i>	114
6 1 3	<i>Una paz lejana</i>	115
6 2	La Iglesia de El Salvador	117
6 2 1	<i>Persecución</i>	117
6 2 2	<i>La pastoral de Mons Rivera</i>	117
6 2 3	<i>La Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular Mons Óscar Romero (CONIP) y las Comunidades Eclesiales de Base de El Salvador (CEBES)</i>	118
6 2 4	<i>La pastoral de acompañamiento en tiempos de persecución</i>	119
	<i>Conclusión</i>	121

Capítulo 7. IdP, encarnada en el mundo de los pobres [1980-1989]	125
7 1 La IdP, fidelidad a Dios encarnada en la historia [1981-1983]	132
7 1 1 <i>El Dios de la vida</i>	133
7 1 2 <i>Dios de la historia</i>	134
7 1 3 <i>Dios misterio</i>	135
Conclusión	136
7 2. La IdP ante el pueblo crucificado [1982-1983]	136
7 2 1 <i>La encarnación en el mundo de un pueblo crucificado</i>	137
7 2 2 <i>La IdP asume la esperanza de los pobres y crucificados</i>	138
7 3 IdP, un pueblo espiritual [1984]	139
7 3 1 <i>La irrupción de los pobres, acontecimiento espiritual en América Latina</i>	140
7 3 2 <i>Espiritualidad de la liberación ser-humano-con-espíritu</i>	141
7 3 3 <i>Una Iglesia con espíritu</i>	142
7 4 IdP, comunión con el pueblo crucificado [1985-1988]	143
7 4 1 <i>La eclesiología del Sínodo extraordinario de 1985</i>	144
7 4 2 <i>Cruz y comunión en la eclesiología de la IdP</i>	146
La IdP y las vías de acceso al Reino de Dios	147
7 5 Identidad cristiana de la IdP y signos de los tiempos [1988-1989]	149
7 5 1 <i>Identidad cristiana y comunidad eclesial</i>	149
7 5 2 <i>Identidad y signos de los tiempos</i>	151
7 5 3 <i>Pobreza-muerte, hecho mayor</i>	151
7 5 4 <i>Conclusiones eclesiológicas</i>	152
Capítulo 8. Defender la vida y propiciar la paz, misión de la IdP [1980-1989]	155
8 1 Misión de la IdP en tiempos de persecución y liberación [1980-1984]	157
8 1 1 <i>Elementos para una mediación en favor de la paz y la justicia</i>	157
8 1 2 <i>Aporte de la IdP a la humanización del conflicto [1983-1984]</i>	160
a) Guerra, muerte y miseria	160
b) ¿Qué se hace para hacer la paz y la justicia una realidad en El Salvador?	161
c) El diálogo por la paz en la misión eclesial	164
8 1 3 <i>El diálogo por la paz como 'signo de los tiempos'</i>	166
Diálogo como signo y <i>sensus pauperum</i>	166
8 2 La misión de la IdP en la perspectiva de la generación de vida	167
8 2 1 <i>Vida y esperanza para un pueblo crucificado [1982]</i>	167
a) Pobreza, opresión y crucifixión	167
b) Pobreza, esperanza y salvación	169
8 2 2 <i>Defensa de la esperanza de los pobres misión de la IdP [1982]</i>	171
a) Seguimiento y servicio a los que anhelan la vida	171
b) El lugar salvadoreño de la misión eclesial	172
Conclusión	174
8 2 3 <i>La generación de vida como santidad política</i>	174
8 2 4 <i>Derechos humanos y derechos de los pobres</i>	175
a) El sacerdocio cristiano al servicio de los derechos humanos	177
b) Elementos de un sacerdocio liberador	179
Conclusión	179
8 3 Misión de la IdP en lugares de condenación y salvación [1986-1989]	180
8 3 1 <i>Condenación, perdón y misericordia</i>	181
8 4 Desafíos a la IdP en Centroamérica [1987-1989]	183
8 4 1 <i>Convulsión histórica y religiosa</i>	183
8 4 2 <i>Nuevos horizontes para la misión de la IdP</i>	185

Capítulo 9. Conflicto interno y persecución a la IdP [1980-1989] 187

9 1 Persecución a la Iglesia: análisis y reacciones eclesiales	187
9 1 1 <i>Raíces y efectos de la persecución a la IdP [1980-1982]</i>	188
a) ¿Quién persigue a la Iglesia? ¿Por qué la persigue?	189
b) Reacciones de la Iglesia	190
9 1 2 <i>Análisis teológico de la persecución</i>	193
9 2 Persecución, conflicto y martirio en la eclesiología de la IdP [1983-1985]	195
9 2 1 <i>Espiritualidad de la persecución y del conflicto</i>	196
a) Espiritualidad de la persecución	196
b) Espiritualidad del conflicto	197
9 2 2 <i>Espiritualidad sacerdotal misericorde</i>	198
9 3 Martirio símbolo de la gran injusticia en América Latina [1986-1989]	200
9 3 1 <i>Significado del martirio de la IdP</i>	202

SECCIÓN II.C. 205

Capítulo 10. Interpretación sintética: tipificación y evaluación 205

10 1 Tipificación	205
10 1 1 <i>Defensa de la vida de los pobres en El Salvador</i>	206
10 1 2 <i>Realidad de los pobres como criterio de juicio</i>	206
a) Idolatría y pueblo crucificado	206
b) Pobreza, paz y santidad política	207
c) Iglesia misión y persecución lectura eclesiológica	209
Conclusión	212
10 2 Relevancia de la EdL de Sobrino	212
10 2 1 <i>Aportes a la praxis de liberación de los pobres</i>	212
a) Muerte del pobre	213
b) Recuperación de la verdad	213
Conclusión	214
10 3 Límites en la EdL de Sobrino	214

Parte III. LA IDP EN LA POSGUERRA LA DÉCADA DE LOS NOVENTA

219

SECCIÓN III.A. 223

Capítulo 11. Perspectivas políticas y eclesiales en medio de una "democracia inacabada" 223

11 1 Reconstrucción política y social del país	223
11 1 1 <i>Apertura democrática de baja intensidad</i>	224
La nueva violencia	227
11 1 2 <i>Movimientos populares en los noventa</i>	229
Nuevos movimientos populares	230
Conclusión	232
11 2 Iglesia de El Salvador: restauración y recuperación	232
11 2 1 <i>Ruptura con la tradición de liberación</i>	232
11 2 2 <i>Crisis y esperanza en las CEBs</i>	234
a) Crisis y autocrítica de las CEBs	235
b) Futuro de las CEBs	236
11 2 3 <i>Respuesta de teólogos de la liberación</i>	237
Conclusión	238

SECCIÓN III.B.	241
Capítulo 12. La IdP como pueblo crucificado	243
12 1 Miseria-muerte y mentira	243
12 1 1 <i>Un mundo de mentira</i>	243
12 1 2 <i>El dinamismo de la maldad</i>	244
12 2 Teologías deficientes	245
12 3 Fundamentos teológicos	247
12 3 1 <i>Teología afectuosa</i>	247
12 3 2 <i>Razón compasiva</i>	248
12 3 3 <i>Horizonte utópico</i>	249
a) Creador y pueblos crucificados	249
b) Esperanza mesiánica	250
c) Esperanza latinoamericana	251
12 4 Una Iglesia conmovida y esperanzada	252
12 4 1 <i>Eclesiología del principio-misericordia</i>	253
12 4 2 <i>IdP y misericordia</i>	255
Una Iglesia samaritana es una Iglesia sin rodeos	256
Capítulo 13. Misión: apiadarse del herido del camino	259
13 1 Problema fundamental: el miedo a lo nuevo [1989-]	261
13 2 Evangelización y liberación histórica	261
13 2 1 <i>La esperanza de las víctimas</i>	261
13 2 2 <i>Utopías para una evangelización esperanzada</i>	266
a) Utopía parcial	266
b) Utopía universal	267
Capítulo 14. Martirio, nuevo nombre del seguimiento	273
14 1 El martirio de los jesuitas salvadoreños [1989-1990]	273
a) Contemplativos en la acción por la justicia	274
b) Asesinados por un sistema idólatra	274
14 1 1 <i>El testimonio de Ignacio Ellacuría [1990-1994]</i>	275
14 2 Significación eclesiológica del martirio	277
14 2 1 <i>Iglesia que ha vivido como Jesús en El Salvador</i>	277
14 2 2 <i>Iglesia samaritana</i>	278
14 3 Martirio como perspectiva fundamental para la eclesiología [1992-]	279
14 3 1 <i>Cruz martirio y Reino</i>	280
14 4 Denuncia del increíble silencio sobre el martirio	282
14 4 1 <i>Sto Domingo, increíble silencio sobre el martirio</i>	282
14 4 2 <i>Silencio y conflicto eclesial</i>	283
SECCIÓN III.C.	287
Capítulo 15. Interpretación sintética: tipificación y evaluación	287
15 1 Tipificación	287
15 1 1 <i>Un pecado original y originante lectura sociopolítica</i>	287
15 1 2 <i>Verdad y dinamismo de la maldad lectura socio-cultural</i>	288
15 1 3 <i>Ocuparse con las víctimas lectura teológica</i>	289
15 1 4 <i>Misericordia y martirio lectura eclesiológica</i>	291

a) Configuración eclesial misericorde	291
b) Realizar la Buena Noticia	291
c) El <i>odium justitae</i> y el testimonio de la IdP	292
d) EdL y el principio-misericordia	293
Conclusión	294
15 2 Relevancia para la praxis liberadora	294
15 2 1 <i>Alcance sociopolítico</i>	295
a) Los mártires	295
b) Las víctimas	295
c) Visión utópica	296
Conclusión	297
15 3 Balance crítico	298
15 3 1 <i>Su crítica a otras teologías</i>	298
15 3 2 <i>Nuevos sujetos cristianos y sociales</i>	298
15 3 3 <i>Sus utopías universales</i>	299
15 3 4 <i>Sobre el martino</i>	300
Parte IV. RASGOS SISTEMÁTICOS DE LA EDL	301
Capítulo 16. La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe y la EdL	305
16 1 Teología de la liberación (TdL) ¿nueva interpretación del cristianismo?	305
16 1 1 <i>Dos interpretaciones de la cristología de liberación (CdL) de Sobrino</i>	306
16 2 La Instrucción <i>Libertatis nuntius</i> (LN) y la EdL [1984]	308
16 2 1 <i>Defensa de la TdL</i>	309
16 3 La LN en otros pensadores de la liberación	312
16 3 1 <i>Juan Luis Segundo</i>	312
16 3 2 <i>Ignacio Ellacuría</i>	314
16 3 3 <i>Giulio Girardi</i>	315
16 3 4 <i>Otros pensadores</i>	317
16 4 La Instrucción <i>Libertatis conscientia</i> y la EdL [1986]	318
16 4 1 <i>Reconocimiento y desconocimiento de la teología de la liberación</i>	318
16 4 2 <i>Una distancia discursiva, geográfica y cultural</i>	320
Capítulo 17. Consistencia metodológica en la EdL	323
17 1 La filosofía y hermenéutica en la EdL [1975-1979]	323
17 1 1 <i>El concepto realidad histórica</i>	324
a) La Escuela de Tubinga	324
b) La Teología del <i>mysterium salutis</i>	325
c) La filosofía de la liberación de Ellacuría	325
d) La metafísica intramundana de Ellacuría y Zubiri	326
e) Alcance de la realidad histórica en el pensamiento de Sobrino	327
17 1 2 <i>Realidad histórica y hermenéutica de la EdL</i>	329
Conclusión	330
17 2 Realidad e <i>intellectus amoris</i> [1980-1989]	330
17 2 1 <i>La realidad histórica en la teología de la liberación</i>	331
a) Realidad y conocimiento teológico	332
b) Teología como <i>intellectus amoris</i>	333
17 2 2 <i>Realidad histórica e intelecto eclesial</i>	334
Conclusión	335
17 3 Función guiadora de la realidad [1990-]	335
17 3 1 <i>Sensibilizarse desde la realidad</i>	336
17 3 2 <i>Realidad como criterio hermenéutico</i>	337

La realidad histórica como fuente pre-teológica	337
17 3 3 <i>Acceso de la teología a la realidad</i>	338
Conclusión	340
Conclusión del capítulo	340
Capítulo 18. Consistencia temática	343
18 1 Iglesia sacramento de liberación	343
18 1 1 <i>Lumen gentium, Gaudium et spes</i> y su historización a partir de <i>Medellín</i>	343
a) Pueblo de Dios y pueblo latinoamericano	343
b) Iglesia, sacramento de la salvación del Reino de Dios	344
c) IdP cauce de liberación histórica	344
d) Un pueblo humano que sirve al pueblo crucificado	345
Conclusión	345
18 1 2 <i>La praxis de liberación como acercamiento del Reino de Dios</i>	346
a) Liberación desde el Reino acercado por Jesús	346
b) Un Reino que expresa la voluntad salvífica de Dios	347
c) La praxis del Reino y la misión de la Iglesia	348
Conclusión	349
18 1 3 <i>Teología de los signos de los tiempos y el acceso a la manifestación de Dios hoy</i>	349
a) Signo en la Iglesia	349
b) Signo en el mundo	349
c) Determinación de los signos de los tiempos	350
d) Signos de Dios en la realidad	351
e) Sistematización histórico-eclesiológica de los signos de los tiempos	352
Conclusión	352
18 2 Encarnación de la sacramentalidad liberadora	353
18 2 1 <i>El principio parcialidad en la misión y concreción eclesial</i>	353
18 2 2 <i>Los principios parcialidad y liberación</i>	355
Conclusión	356
18 3 La comunicación honrada y creíble de la Buena Noticia de liberación	356
18 3 1 <i>La Buena Noticia y el testimonio de la verdad</i>	357
18 3 2 <i>La honestidad y la justicia</i>	357
18 3 3 <i>Honradez en el anuncio y denuncia profética</i>	358
18 3 4 <i>Verdad para liberarse de la idolatría y la mentira</i>	359
Conclusión	359
Conclusión del capítulo	360
Conclusión final	361
Bibliografía de Jon Sobrino	363
Fuentes teológicas para el estudio de la eclesiología de Jon Sobrino	383
Fuentes para el estudio de la iglesia y la sociedad Salvadoreña	395
Samenvatting	403
Curriculum vitae	413

INTRODUCCIÓN GENERAL

Desde finales de la década de los sesenta va naciendo una nueva reflexión eclesiológica afectada por el desarrollo sociopolítico del área de América Central. Trabajos como el artículo de J. Hernández-Pico, donde reflexiona el papel de la Iglesia desde lo que denomina 'teología de la violencia', introdujeron un método que articulaba al magisterio con las Escrituras y la situación de un país concreto, en este caso Guatemala.¹ La naciente eclesiología estuvo acompañada por las recomendaciones de los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín (1968) y confirmados por el episcopado centroamericano y panameño (1970).² Su novedad se debe, sobretudo, a una inédita activa participación de comunidades socioeconómicamente pobres en la vida eclesial. Pronto germinan nuevos modelos eclesiales como el de la Familia de Dios en San Miguelito, Panamá o de las comunidades eclesiales de bases (CEBs) de Centroamérica. A partir de aquí se desarrollan experiencias y prácticas pastorales con la participación de agentes de pastoral, obispos y teólogos. Grandes son sus logros pastorales, institucionales y teológicos: la Iglesia descubre que en un contexto donde los pobres componen la mayoría de la población tiene que organizarse en inmediatez con ellos y su situación. Por eso ponía su confianza en la fe, lucha y esperanzas de los pobres. Y con ello la lectura de la Biblia deja de ser el ejercicio exclusivo de estudiosos, las discusiones y críticas a las respectivas situaciones nacionales no serán más un evento extraeclesial. La Iglesia ilumina su lectura de la realidad con la Palabra y desde la realidad comprendía que esa Palabra era de verdad Buena Noticia de salvación. La madurez crítica, tanto en la fe como en la comprensión de la situación nacional, fue el fruto de este nuevo evento eclesial.

Durante los dos años que estuve en Guatemala y El Salvador, a mediados de la década de los ochenta, me encontré con una fuerte represión estatal dirigida a sofocar toda oposición política, tanto en gremios laborales, organizaciones políticas, como en la Iglesia que operaba pastoralmente desde la Iglesia de los pobres y teológicamente desde la teología de la liberación. Aún más, en los medios de comunicación social y en algunos círculos eclesiales se hacían fuertes críticas contra todo lo que tuviese que ver con el aporte crítico de los cristianos a la sociedad. Mientras que grupos eclesiales como el movimiento carismático, Focolar, Cursillos de Cristiandad, neocatecumenado y grupos pentecostales o evangélicos se extendían rápidamente -con la tolerancia e incluso con el apoyo estatal-, las energías se agotaban poco a poco en las comunidades cristianas orientadas a la liberación de los pobres. Fue así como surgió mi interés por conocer donde radica la legitimidad cristiana e histórica del modelo eclesial orientado a la liberación, por qué una determinada articulación eclesial está capacitada para discernir crítica y proféticamente su situación en el mundo y otra no. En otras palabras, brotaba la pregunta, primero, por la legitimidad del proceso de contextualización y los frutos de la Iglesia de los pobres en América Central. Segundo, esas preguntas presuponian otras: ¿en que se fundamentaban los diferentes modelos eclesiológicos originados en América Central? ¿qué métodos y contenidos eclesiológicos se han aportado desde ellos?

Desde estas preguntas inicié un estudio sobre la Iglesia en América Central, con una especial atención hacia las comunidades eclesiales de bases. Posteriormente me convencí, que una limitación del contexto era necesaria, dada la compleja diversidad de las realidades centroamericanas y panameña. Concentré, además, la investigación en un

¹ J. Hernández-Pico "Hacia una teología de la violencia. Reflexiones sobre la postura cristiana ante la violencia revolucionaria" ECA 23(1968) julio, 202-209

² Episcopado Centroamericano y Panameño, *Mensaje de la Asamblea Plenaria de las Conferencias Episcopales de América Central y Panamá* ECA 25(1970)362, 398-401 XIV Asamblea Plenaria, Antigua Guatemala junio 1970

autor. Fue así como escogí la realidad sociopolítica y eclesial de El Salvador y me decidí por los aportes de Jon Sobrino, en quien descubrí una gran producción eclesiológica insospechada. A través de los trabajos de Sobrino me propuse investigar el proceso de contextualización y los frutos de la Iglesia en El Salvador. Él ha reflexionado una eclesiología de la liberación (EdL) que pretende estar impregnada por el lugar geográfico de El Salvador y por la realidad de los cristianos que dan esperanza concreta a su fe, cristianos, que se organizan para darle materialidad a la promesa del Reino de Dios. Sobrino agrupa a estos cristianos dentro del modelo eclesial de la Iglesia de los pobres (IdP). Para él la IdP no es una Iglesia separada. Se trata de la Iglesia misma constituida por comunidades de creyentes envueltos en la búsqueda de una verdadera salvación cristiana, que redima a través de la justicia, paz y liberación. En su opinión la IdP logra dar nueva luz al conocimiento de la Iglesia sobre sí misma, no como doctrina estática, sino como búsqueda constante de la mejor manera de construir el Reino de Dios. Guiados por esta intuición básica la IdP reformula el contenido de su acción misionera. La IdP responde al desafío de aquellos que preguntan ¿dónde está la justicia? Finalmente, con su EdL Sobrino busca un correcto balance en la relación entre el Reino de Dios, el mundo y la Iglesia. Su procedimiento está cristianamente guiado por la pregunta de cómo construir el Reino de Dios en el mundo, por la codificación del mundo, como realidad de injusticia (pecado) y como realidad que hay que liberar (salvación). A través de la reflexión de la identidad, misión y testimonio eclesial, Sobrino pretende contribuir a la transformación del mundo sufriente de los pobres.

Pregunta, alcance y fuentes de investigación

Al inicio de la presente investigación me propuse estudiar la relación de la EdL de Sobrino con el contexto salvadoreño y de esta manera contribuir a una necesaria recopilación y sistematización de esa eclesiología. Más muy pronto encontré una dificultad. No cuento con la formación imprescindible para verificar o precisar la eficacia de los aportes a la realidad sociopolítica de El Salvador. Justamente por ello dedico la mayor parte de la investigación a los aspectos internos de la EdL. En consecuencia, en el presente estudio examino, con base en las contribuciones eclesiológicas de Sobrino a la realidad salvadoreña, los siguientes presupuestos de una eclesiología liberadora elaborada desde El Salvador: ¿hay contenidos propios en la reflexión eclesiológica de Jon Sobrino? ¿responde crítica y constructivamente a desafíos contextuales? ¿cuáles son las bases y recursos de su discurso? Las interrogantes que guían el desarrollo de la presente investigación tienen que ver, por lo tanto, con el *contenido* de la EdL de Sobrino, su *tipificación*, su tipo de *relevancia* para la sociedad e Iglesia salvadoreña y su *consistencia* metodológica y temática.

Con esta investigación aspiro a un estudio sistemático y crítico de la EdL de Sobrino. Sistemático y crítico porque se procura presentar su discurso eclesiológico en una forma ordenada. En su reflexión sobre los sistemas decía Schelling: "Bedurfnis der Harmonie kommt erst aus Disharmonie" (la necesidad de armonía proviene primordialmente de la desarmonía).³ No acusamos a la EdL de Sobrino de incoherencia, pero hacemos notar que hay una gran dificultad para acceder a su contenido y que amenta la presente investigación. La primera dificultad tiene una razón práctica: la eclesiología de Jon Sobrino se encuentra esparcida a lo largo de unas 250 publicaciones, que abarcan un periodo de 30 años, la variedad de revistas, libros e idiomas que divulgan sus reflexiones, imposibilita su completa catalogación en bibliotecas o centros de investigación.⁴ Que en

³ Cf. Fr. W. J. von Schelling, "Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft" [1821], en *id. Schriften von 1813-1830*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (ed.), Darmstadt 1968, 232.

⁴ Esta es una de las grandes dificultades que hemos encontrado en este proyecto. El material bibliográfico de Sobrino lo hemos adquirido en las bibliotecas de las siguientes instituciones: Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador; Curia General de los Jesuitas (Roma), Universidad Gregoriana (PUG), Universidad de Tubinga, Facultad de Teología de Granada, Collegium pro America Latina (Leuven), Centre Tricontinental (CETRI) (Louvain-La-Neuve).

círculos teológicos se conozca a Sobrino solamente por su cristología tiene aquí una causa. Así se explica por qué la recepción de su eclesiología se concentra en la colección de artículos que publicó en 1981 bajo el título *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológico de la eclesiología*.⁵ Una segunda dificultad para el acceso a la EdL de Sobrino tiene que ver con su marco de reflexión, compuesto por diversas ópticas y argumentos teológicos. Sobrino muchas veces no define sus claves analíticas o recursos interdisciplinarios y los presenta en forma sobrentendida. La tercera dificultad radica en que en la teoría muchos reconocen la presencia del contexto salvadoreño en los aportes de Sobrino, pero en los análisis se le estudia en forma desarraigada. No se analiza la relación entre su eclesiología y la historia de El Salvador. De ahí que se lleguen a conclusiones (e incluso condenas) que distan tanto de los propósitos del teólogo jesuita como del suelo salvadoreño. Y la cuarta dificultad tiene que ver con la necesidad de aclarar sus recursos conceptuales. En el discurso eclesiológico de Sobrino notamos una tendencia a la presentación de factores y conceptos que distan de precisión. Creemos necesario especificar más adecuadamente categorías claves de su discurso tales como historia o 'realidad histórica'. Es por ello que me propongo aquí recopilar los contenidos de la EdL de Sobrino y presentarla en forma ordenada, es decir, agruparla, organizarla en torno a un principio, analizarla desde su localidad, estudiando sus rasgos específicos, su relevancia social y eclesial, y precisar criterios o afirmaciones que aún no han sido aclarados.

Fuentes de investigación

Para el estudio de la EdL de Sobrino dispondré de recursos literarios y entrevistas de carácter cualitativo. En cuanto al material escrito, cuento con la mayor parte de su bibliografía a partir de 1965. En especial, utilizaré sus artículos originales, sean en español o algún otro idioma. Segundo, emplearé materiales provenientes de la IdP de El Salvador, escritos por CEBs, teólogos y agentes pastorales. Para acceder al contexto social de El Salvador estudiaré, ordenaré e interpretaré los aportes de investigadores sociales e historiadores que han reflexionado sobre la sociedad, historia, política y movimientos sociales/populares/cristianos en El Salvador a partir de la década de los sesenta. Otras fuentes serán los escritos de Ignacio Ellacuría, Mons. Romero, teólogos de la liberación, especialmente centroamericanos y teólogos europeos relacionados con nuestro tema. Para obtener información que no ha sido publicada efectuamos entrevistas, sobre todo con miembros de la IdP salvadoreña.

Método

Un análisis contextual

Queda ahora exponer el método que guiará la investigación. Parto del presupuesto que la EdL de Sobrino es un discurso situado en el contexto salvadoreño. La relación entre contexto y EdL se da a través de la utilidad o sentido eclesiológico que la EdL le da a un tema (problema) de origen contextual⁶, es decir, en inmediata referencia con la IdP. Para el acceso contextual estudiaré los trabajos de científicos sociales e historiadores sobre

CONCILIUM (Nimega), MISSIO (Achen), Romero Haus (Lucerna), Solidaridad e IIMO (Utrecht), CEBEMO, y la Universidad Católica de Nimega (KUN). Además, muchas otras publicaciones las he adquirido a través de contactos personales e internet.

⁵ Una excepción la encontramos en el estudio de la eclesiología de Sobrino, desde la perspectiva de la evangelización, realizado por Eileen M. Fagan, *An interpretation of evangelization: Jon Sobrino's christology and ecclesiology in dialogue*, Catholic Scholars Press, San Francisco 1998.

⁶ Con 'origen' sostengo, que la relación entre el contexto social - eclesial y la EdL está mediatizada por las ciencias sociales. Las ciencias sociales ofrecen un conocimiento de la realidad que posteriormente es aprovechado por Sobrino en su EdL. De este modo quedan al alcance de la EdL contenidos contextuales. Dentro de la EdL se reflexionan los contenidos de la realidad social con ayuda de las herramientas hermenéuticas propias de la teología. Es así como se posibilita la asimilación teológica de contenidos procedentes de una realidad contextual en forma pertinente, es decir, respetando las reglas del proceso autónomo de la ciencia teológica. Cf. Cl. Boff, *Teología de lo político*, Sigüeme, 1980, II, 135-285.

los sucesos salvadoreños de las últimas cuatro décadas, desde la perspectiva de los oprimidos/sufrientes ⁷ Después se pregunta a la EdL de Sobrino sobre su conocimiento (lecturas) y aporte (juicios y sugerencias) para una práctica liberadora en el contexto salvadoreño. Al operar de esta manera, se enfocará la relación entre la teoría de la EdL de Sobrino, el contexto social - eclesial y las prácticas destinadas a generar una sociedad más justa y una Iglesia más evangélica. Esta será la óptica para estudiar su contenido a un nivel interno y externo. Se estudiarán a) los temas centrales de la EdL, b) el influjo que le viene de la realidad salvadoreña, de la praxis de la IdP y el aporte teórico de la EdL para iluminar algún problema tanto de la IdP como del contexto donde ejerce su misión, c) los fundamentos de la EdL. Con este modo de proceder definiré las *características* principales de la EdL de Sobrino, su *relevancia* y *consistencia* metodológica y temática. A continuación especifico los contenidos internos y externos a investigar.

Características del discurso

En el estudio articularé el contenido central de la reflexión eclesiológica de Jon Sobrino. Para ello efectuaré un análisis crítico de la EdL y atenderé a su proceso de gestación y consolidación. Dentro de este marco advertiré los argumentos, fuentes y metáforas de los que Sobrino se sirve para componer su EdL. Desde ahí accederé a los contenidos propios y distintivos de su EdL.

La relevancia

Me propongo investigar la relación entre los aportes eclesiológicos de Sobrino y la praxis de liberación en El Salvador. Por relevancia entiendo la relación entre la EdL de Sobrino y el marco contextual -sociopolítico y eclesial- en la medida en que su discurso presente soluciones, sugerencias y cuestione constructivamente la situación nacional (relevancia social). A partir de ahí investigaré las contribuciones de la EdL para que la Iglesia se constituya, ante todo, para dar operatividad liberadora a la fe cristiana en una situación de injusticia (relevancia eclesial).

La búsqueda de relevancia es el nervio central de la EdL de Sobrino y por eso se articula en lo que él llama mundo de los pobres, pueblos crucificados o lugar de las víctimas. La relevancia funge como aquello que mantiene la prioridad de ensamblar dos magnitudes: la voluntad de dar continuidad a una tradición de fe evangélica con el afán de constituirse salvíficamente en la historia. La relevancia del discurso de la EdL de Sobrino y la búsqueda de la autenticidad histórica de la Iglesia están en función de la liberación. El estudio de la relevancia se realiza a partir de la relación entre la realidad sociopolítica de El Salvador, la Iglesia de los Pobres y la EdL. Finalmente la relevancia de la EdL de Sobrino es verificada a partir de la importancia de la praxis eclesial de la IdP para la EdL del tratamiento eclesiológico y el significado que la EdL le asigna a la IdP.

La consistencia metodológica y temática

La reflexión eclesiológica de Jon Sobrino es el producto de un largo proceso. A través de su método eclesiológico elabora una eclesiología con un cometido contextualizador y hermenéutico, donde primero recepta y después sintetiza contenidos de la actualidad y de la tradición. En este proceso reflexivo, primero, ilumina la praxis de liberación de los pobres a partir de la fe, segundo, ofrece vertientes nuevas para releer los contenidos de la fe en una realidad humana, sea agonizante (sin liberación) o celebrante (con

⁷

Cabe destacar que el estudio del contexto sociopolítico y eclesial de El Salvador ha sido una de las partes más difíciles de la investigación. Esto se debe a que la mayor parte de la literatura que ya en sí abarca una gran variedad de tendencias y enfoques se concentra en la segunda mitad de los años setenta y en los años ochenta. Además, ha costado mucho trabajo comprender todas las tendencias ideológicas y estrategias políticas de los movimientos populares, militares, de la extrema derecha etc., el desarrollo de una compleja historia de la guerra civil y del proceso de paz, la trayectoria de la Iglesia salvadoreña en general, envuelta entre innovaciones, conflictos internos y estrategias de repliegue.

liberaciones parciales) En conformidad, el discurso eclesial de la EdL de Sobrino se articula para dar razón práctica a la promesa salvífica del Reino, desde la concreción del lugar de sus interlocutores preferenciales

A lo largo del análisis de la argumentación y de la relevancia de la EdL veremos que es un discurso lleno de innovaciones temáticas. Esto presenta un problema, pues podría presuponer la falta de organicidad en el discurso. En un análisis más detallado y que agrupo bajo el término consistencia temática se harán explícitas las bases que se esconden en las conclusiones de la EdL. Presupongo, por lo tanto, la existencia de un patrón interno que sustenta las reflexiones de Jon Sobrino. Desde esa hipótesis espero determinar los soportes temáticos fundamentales de su EdL.

El método presentado permite acercarse a la EdL de Sobrino, analizar la estructura y articulación interna de su discurso y establecer la relevancia de sus contribuciones. Permite, además, analizar la relación entre la EdL de Sobrino y la IdP. Para concluir, nos abre un espacio contextual para comprender el lugar sociopolítico y eclesial de la IdP salvadoreña.

Línea y contenido de la exposición

La *estructuración cronológica* es el principio de exposición del presente estudio.⁸ Con este principio se propone periodizar la EdL de Sobrino siguiendo el orden en el que fueron surgiendo sus publicaciones. Por lo tanto mi meta no es una sistematización meramente temática, interesada en confirmar o aplicar un conocimiento establecido en forma *a priori*. El criterio cronológico hace posible un estudio contextual que sigue el camino de la evolución en la reflexión eclesiológica de Sobrino de acuerdo al desarrollo de la reciente historia de El Salvador.

El análisis contextual de la EdL de Sobrino se expone en IV partes. La parte I abarca los años setenta, la parte II los años ochenta y la parte III los años noventa. Estas tres primeras partes están estructuradas de la misma manera. Cada parte consta de tres secciones. La primera sección de cada parte ofrece una introducción al contexto sociopolítico y eclesial. La segunda es una compilación de los aportes eclesiológicos de Jon Sobrino para a) la identidad eclesial, propuesta a partir de la experiencia de la IdP, b) la misión originada por ese modelo eclesial⁹, y c) el testimonio eclesial en medio del conflicto intraeclesial, la persecución y martirio del pueblo y la IdP.¹⁰ Y la última sección de las partes I-III tipifica y analiza la relevancia de la EdL en cuestión. La parte IV difiere de las

⁸ Al estructurar la línea de exposición encuentre el siguiente obstáculo: ¿cómo exponer la EdL de Sobrino de acuerdo a una articulación temática o de acuerdo al transcurso de la historia reciente de El Salvador? Una estructuración primordialmente temática implicaría una sistematización de contenidos originados en periodos disímiles. Más Sobrino ha ido madurando su EdL en la medida en que se va ocupando del contexto salvadoreño. Es por ello en que busque una forma que haga manifiesta su interlocución con la realidad sociopolítica del país centroamericano. Ahora bien, dentro de esa estructuración cronológica de la EdL se sistematiza el contenido en torno a los temas en que nuestro autor más haya insistido durante un periodo. La estructuración cronológica tiene por desventaja, que se cae en repeticiones. Pero ofrece grandes ventajas para la elaboración de un estudio contextual: puede investigarse si los contenidos (lecturas y sugerencias para la práctica de liberación) de la EdL *encajan* o no con los sucesos históricos de El Salvador.

⁹ Con 'modelo' eclesial nos referimos a un *modo* de historizar a la Iglesia. Modelo eclesial de la IdP significa aquí, que la Iglesia en América Latina ha tomado estructuras históricas específicas orientadas a la liberación de los pobres y sufrientes, a través de las cuales da cuerpo a la intención de la Iglesia suscitada por Jesús.

¹⁰ Aclaramos que la distinción entre la identidad, misión y testimonio de la Iglesia obedece a nuestra intención sistematizadora. Somos conscientes, de que estos elementos constituyen en el pensamiento de Sobrino una tríada con una correspondencia inseparable.

anteriores. Consta de tres capítulos y está dedicada al análisis de los rasgos metodológicos y sistemáticos de la EdL de Sobrino. Al final de toda la investigación valoramos -a grandes rasgos- los aportes de Sobrino a una reflexión eclesiológica liberadora en El Salvador y América Latina.

En las IV partes de la investigación propongo seguir la reflexión eclesiológica de Sobrino a lo largo de tres décadas, todas ellas simbolizadas por acontecimientos de sangre que, de alguna u otra manera, han generado una gran esperanza en el pueblo de El Salvador: en la década de los setenta, el martirio de Rutilio Grande (+1977), la década de los ochenta, el martirio de Mons. Óscar Arnulfo Romero (+1980), y la década de los noventa, el martirio de Ignacio Ellacuría (+1989). Para terminar me queda añadir que Jon Sobrino es un cristólogo y ha diseñado su eclesiología a partir de su reflexión sobre 'Jesús histórico'. De ahí la fuerte y necesaria orientación cristológica de este trabajo.

Nace en 27 de diciembre de 1938, en plena guerra civil española (1936-1939), cuando su familia -de origen vasco y opuesta a Franco- se ha había refugiado en Barcelona. Hace su bachillerato en el Colegio Jesuita de Indauchu (Bilbao) en 1956 y seguidamente inicia su noviciado en el convento de los jesuitas en Orduña. En 1957 se une al grupo de jesuitas vascos destinados a El Salvador. Ignacio Ellacuría, Jon Cortina e Ignacio Martín-Baró. Sobrino no contaba con gran información sobre El Salvador. Se proponía llegar a una zona de misión, donde la principal tarea sería "ayudar a mejorar la religiosidad de los católicos, a sacarlos de la superstición".² Y al llegar a San Salvador tendrá la siguiente impresión: "nosotros llegamos con nuestras sotanas a un mundo que no tenía nada que ver con ellas [] Teníamos buena voluntad, éramos muy jóvenes, con 18 y 19 años [] Llegamos a enseñar, a dar y quizás también a mandar [] Llegamos a vencer las supersticiones de la gente, para que se casasen por la Iglesia y todas esas cosas. Pero vimos pobreza. Y el hedor que despiden nos chocó y nos decía algo, tanto como jesuitas, cristianos y sencillamente como seres humanos".³

En 1958 es enviado por la orden a Cuba para sus estudios de humanidades (griego y latín). Retorna a San Salvador a inicios de la década de los sesenta, cuando se preparaba la apertura de la Universidad Centroamericana (UCA).⁴ Los jesuitas de El Salvador necesitaban docentes calificados y envían a Sobrino a la Universidad de Saint Louis (Missouri), donde obtendrá un máster en ingeniería civil (1963) y en filosofía (1965). Al regresar a Centroamérica trabaja de 1965 a 1966 como docente de matemáticas en la facultad de ingeniería de la recién fundada UCA. Muy pronto abandona El Salvador para estudiar teología en la Escuela Superior de Teología Sankt Georgen, en Francfort d. M. En 1969 es ordenado sacerdote. En 1970 presenta la tesis *Sobre la sacramentalidad en la teología de Karl Rahner*, para obtener licenciatura en teología. Y en 1975 defiende su tesis doctoral *Significado de la cruz y la resurrección de Jesús en las cristologías de Wolfhart Pannenberg y de Jürgen Moltmann*.

Al retornar a San Salvador, en 1974, le sorprenden los grandes cambios en la Iglesia salvadoreña. "Y me encontré con que jesuitas, sacerdotes y religiosas, laicos, campesinos y estudiantes, incluso algunos obispos, actuaban en favor de los pobres y se metían en serios conflictos por esa causa. Yo estaba recién llegado y sorprendido, y no sabía que aportar [] comprendí que sería una insensatez tener como ideal

¹ Principales fuentes bibliográficas: G. Collet, "Aus dem Schlummer der unmenschlichkeit erwacht" *Orientierung* 62(1998)12: 135-138. G. De Schrijver, "Jon Sobrino: Leven en werk" carta dirigida al Rector de la Universidad Católica de Lovaina (KU Leuven) en 1995 mimeo. J. Hernández Pico/J. Ferrero, "Jon Sobrino, sed de justicia", *El Correo Digital*, (Bilbao), jueves 14/09/2000. J. Sobrino y L. Boff, "Rueda de prensa -Instituto de cooperación iberoamericana- Madrid, 19 de diciembre 1984" *Misión Abierta* (1985)1, 109-123. J.-J. Tamayo-Acosta, "Jon Sobrino, Dios de la vida versus ídolos de la muerte", en *id.*, *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Estella 1989: 276-282.

² S. Alameda, "Jon Sobrino, a la izquierda de Dios", *El país Semanal*, domingo 5 de diciembre de 1999, 16.

³ U. Fleige, "Bischof Samuel Ruiz (u.a.) 'Ich kann eine Bestie nicht anbeten' Befreiungstheologen am Ende des Jahrtausends Schnee von gestern?", *Christ und Sozialist*, (BRSD) <http://www.brsd.de/98-1/fleige981.htm#Sobrino>

⁴ Posteriormente dirá Sobrino que la UCA fue fundada para 'frenar el comunismo' a través de la ayuda al desarrollo del país. Cf. S. Alameda, "Jon Sobrino, a la izquierda de Dios", *art. cit.* (1999), 16.

rahnerizar o moltmanizar a los salvadoreños”⁵ Nuestro autor se reincorpora a la UCA, esta vez como profesor de teología sistemática, donde también dicta cursos para miembros de CEBs. Aquí se marca el inicio de un trabajo creativo con I. Ellacuría. Ambos fundan el Centro de Reflexión Teológica de San Salvador. Rápidamente Sobrino hace suyas las intuiciones centrales de la naciente teología de la liberación e imparte cursos de cristología, teología de los sacramentos, espiritualidad, moral y eclesiología. En 1975 participa en el Encuentro de Latinoamericano de Teología en México (11-15 de agosto) con una brillante ponencia que le introduce definitivamente en el círculo de teólogos de la liberación.⁶ Sus reflexiones son publicadas y traducidas en diferentes revistas y libros de América Latina, los EEUU, España y Alemania.⁷ En ese mismo año, parte del grupo que apoyó económicamente la construcción de la UCA, como institución de ideología reformista, desarrollista y anti-comunista, amenaza con dar muerte a todos los jesuitas. Inspirados en los documentos de Medellín, los jesuitas de la UCA habían cambiado la ideología de la universidad.⁸ Ahora habían optado por los pobres y apoyaban las iniciativas para una reforma agraria. En particular, los grupos de la extrema derecha (entre ellos Unión Guerra Blanca) acusan a Sobrino de promover una imagen de Jesús marxista. Estas amenazas se concretan durante la década de los setenta, cuando son puestas 25 bombas en los edificios de la UCA y en la casa de su comunidad, cuando todos los jesuitas de El Salvador son amenazados de muerte para que abandonen el país. Pero en medio de atentados, el asesinato del jesuita Rutilio Grande y otras presiones, Sobrino continúa con una considerable producción teológica, con un promedio de diez artículos anuales de 1975 a 1979. En 1979 viaja a la III Conferencia del CELAM en Puebla como asesor de Mons. Romero. A su regreso se ve obligado a publicar dos reflexiones sobre la misión, represión y persecución a la Iglesia salvadoreña bajo el seudónimo Iván Paredes. En abril de 1980 el mayor Roberto D’Abuisson acusa a Sobrino y a Ellacuría de liderar la guerrilla salvadoreña. Un mes más tarde, el mayor D’Abuisson ordena dar muerte al arzobispo salvadoreño Mons. Romero.⁹ Sobrino y su comunidad de la UCA se ven obligados a refugiarse fuera de la universidad y Ellacuría se exila en Managua y Valladolid.

A partir de 1975 la opción por los pobres, la contextualización de la fe y justicia -propuesta por la orden jesuita- y la contribución a la teología de la liberación, hacen tensas las relaciones entre la comunidad de la UCA y las autoridades del Vaticano. En los años ochenta Sobrino responde a acusaciones y sospechas por parte de las autoridades del Vaticano sobre su cristología y método teológico. En 1984 se acusa su reflexión de ‘espantosa’.¹⁰

Durante la década de los ochenta, cuando estalla la guerra civil, los aportes

⁵ J. Sobrino “Despertar del sueño de la cruel inhumanidad” en *id. El principio-misericordia* (Presencia teológica 67) Sal Terrae, Santander 1992. I. 14-15.

⁶ J. Sobrino, “El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana”, *ECA* 30(1975)322-323, 426-435.

⁷ Véase la bibliografía de Sobrino al final de nuestro estudio.

⁸ Para detalles sobre el papel de I. Ellacuría en la nueva orientación de la UCA cf. J. Hernández Pico, “Ellacuría ignaciano”, en J. Sobrino/R. Alvarado, *Ignacio Ellacuría, “aquella libertad esclarecida”* (Presencia teológica 96), Sal Terrae 1999. 266-273.

⁹ Informe de la Comisión de la Verdad 1992-1993, *De la locura a la esperanza, la guerra de 12 años en El Salvador*, DEI. San José. 1993, 188-205.

¹⁰ Cf. J. Sobrino “La verdad sobre Jesucristo” en *id. Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. UCA Editores, San Salvador 1982, “El padre Arrupe, hombre de Dios y hombre de los hombres” *Cartas a las Iglesias* 11(1991)227. 4-6. homilía (09.02.91). *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999, 78.

eclesiológicos y teológicos de Sobrino reflejan el trabajo de los cristianos que en medio de tantas amenazas y muertes continúan proclamando el mensaje liberador de Jesús. A través de muchas reflexiones Sobrino les apoya la persecución y martirio a la Iglesia no debe provocar el retroceso de la misión liberadora. Junto a su comunidad se dedica a orientar la opinión pública hacia el diálogo y negociación de la paz en El Salvador. El teólogo jesuita participa en congresos internacionales y se esfuerza por atraer la atención y solidaridad mundial hacia El Salvador y hacia los pobres en América Latina. En 1984 funda con Ellacuría y R. Cardenal la *Revista Latinoamericana de Teología* (RLT).

A lo largo de la década de los ochenta continúan las amenazas, bombas y hasta cateos en la residencia de los jesuitas de la UCA. En noviembre de 1989 la extrema derecha, a través de las fuerzas armadas, da muerte a la comunidad de la UCA. Sobrino se encontraba en Tailandia.¹¹ Regresa a San Salvador a reorganizar la UCA y el Centro de Reflexión Teológica y a continuar con el proyecto de edición de la obra colectiva *Mysterium Liberationis* (1990). Sin el apoyo de Ellacuría la reflexión teológica de Jon Sobrino pierde arraigo contextual, su lectura de la realidad no será la misma. "echo de menos sus ojos para ver las cosas".¹² Sobrino propaga la teología y el ejemplo de Ellacuría, de la misma manera como lo ha hecho con Mons. Romero durante la década de los ochenta, a través de publicaciones y cursos académicos.

Durante la década de los noventa sus reflexiones están dedicadas a recordar el ejemplo de los mártires actuales, a sensibilizar a la Iglesia en favor de las víctimas de los diversos tipos de opresiones y a explicitar los principios de la teología de la liberación. A finales de los noventa observamos que se va restableciendo de la pérdida de su comunidad y vuelve a escribir sobre la Iglesia de los pobres y publica la extensa obra *La fe en Jesucristo* (1999).¹³ Muchas cosas han cambiado en El Salvador. No obstante, para nuestro autor lo más elemental y vital no ha cambiado aún. La pobreza demanda continuar con una teología dedicada a reflexionar y alentar la liberación de las víctimas de toda injusticia. "En El Salvador hay hoy más pobreza que en los años setenta. Con la globalización, privatización y democracia hay más pobreza. En toda América Latina ha crecido la pobreza, con excepción de Chile. Resulta irónico hablar sobre lo que resta de la TdL sin preguntar al mismo tiempo ¿por qué viven hoy más seres humanos en la pobreza?"¹⁴

En la actualidad Jon Sobrino labora en el Centro de Reflexión Teológica 'Monseñor Romero' de la UCA. Desde ahí imparte la cátedra de teología sistemática y participa en la redacción de las siguientes revistas: *RLT*, *ECA* y *Carta a las Iglesias*. También colabora para las revistas *Concilium* y *Sal Terrae* y participa en el programa Cultura de la Paz, de la Escuela de la Cultura de la Paz (Universidad autónoma de Barcelona) auspiciado por la UNESCO.

Con sus trabajos, ponencias en congresos y universidades de todos los continentes

¹¹ Cf. J. Sobrino, "Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños", *RLT* 6(1989)18, 250-304; P. Steinfels, "Viaje a Tailandia, salvo al teólogo Jon Sobrino de morir en El Salvador", *Chnstus* 55(1990)632, 61-62.

¹² S. Alameda, "Jon Sobrino a la izquierda de Dios", *art. cit.* 1999, 22.

¹³ En nuestra opinión, en su obra *Jesucristo Liberador* (1991), ofrece una síntesis de su cristología de la década de los ochenta. Novedosas son, no obstante, sus aclaraciones metodológicas y el acento en el significado de la muerte de Jesús para el martirio en la actualidad.

¹⁴ A. Boueke, "Interview mit dem salvadorianischen Jesuitenpater Jon Sobrino. 'Glaube an Gott bedeutet, sich mit den Unterdrückten zu solidarisieren'", *Deutsche Ausgabe des wöchentlichen PresseDienstes lateinamerikanischer Agenturen* (1999)409.

Sobrino ha recibido el reconocimiento internacional. Nueve universidades le han laureado con un doctorado. Entre ellas en la Universidad Católica de Lovaina (KU Leuven) en 1985 y recientemente en la Westfälische Wilhelms-Universität Münster en 1998. La Universidad Karl-Franzens de Graz en Austria, le acreditó con el premio de Derechos Humanos en 1992.¹⁵

¹⁵

O. König/ G. Larcher (eds.), *Theologie Der gekreuzigten Völker: Jon Sobrino im Disput*, Schneider Graz 1992.

PARTE I

NACIMIENTO DE UNA ECLESIOLOGÍA DESDE EL SALVADOR

LA DÉCADA DE LOS SETENTA

Introducción

Iniciamos el estudio de la eclesiología de la liberación (EdL) de Sobrino con una exposición del suelo sociopolítico y eclesial donde surge la Iglesia de los pobres (IdP) de El Salvador. Nos proponemos analizar las causas sociopolíticas que generan el llamado fenómeno de la 'irrupción', cuando, sobretudo campesinos participan en organizaciones populares y comunidades eclesiales de base. Prestamos al último tema mayor atención, por su importancia no sólo para conocer el nacimiento de la IdP, sino para introducirnos en la EdL. Continuaremos con los aportes de Jon Sobrino para sistematizar un modelo eclesial latinoamericano de la Iglesia de los pobres, un modelo que se inspira en las prácticas y experiencias encauzadas a liberar a los pobres de toda opresión. Al sistematizar el modelo, nuestro autor presta una atención particular a la misión desplegada por la IdP, que con los valores del Reino pretende liberar una realidad oprimida. Aquí surge un problema: no todos ven con agrado su misión. Hay los que ven en ella un horizontalismo que pone la fe en peligro y hay los que desatan una persecución contra ella, porque les conviene preservar una injusta estructuración del estado y la sociedad salvadoreña.

Exponemos el resultado de esta investigación de la parte I, de la siguiente manera: iniciamos con un estudio de la historia salvadoreña en las décadas de los sesenta y setenta (cap. 1). Aquí prestaremos atención sobretudo al movimiento popular y a las comunidades eclesiales de base. Continuamos con los aportes eclesiológicos de Jon Sobrino: abarcamos primero la sistematización y legitimación de la experiencia de la IdP reflexionada en relación con otros modelos eclesiales, su identidad eclesial, virtudes teológicas, la teología del reino de Dios y la cristología (cap. 2), proseguimos con la misión liberadora que la IdP realiza en el mundo como servicio a la construcción del Reino de Dios (cap. 3). Aquí apreciaremos que con su misión la IdP recupera su identidad eclesial, realidad teológica y genera liberación a través de un acercamiento concreto a la realidad sociopolítica de El Salvador. Posteriormente recogemos las consecuencias de la configuración y misión de la IdP (cap. 4), donde atenderemos a la evolución que tiene lugar en el pensamiento de Sobrino para captar el sufrimiento en América Latina como pecado. Una vez que hayamos expuesto los aportes eclesiológicos de Sobrino efectuamos una interpretación sintética (cap. 5).

SECCIÓN I.A. HACIA UN CRISTIANISMO LIBERADOR

Capítulo 1. El Salvador en la década de los setenta

En el presente trabajo abordamos los principales acontecimientos sociopolíticos y eclesiales que han tenido lugar en El Salvador en la década de los sesenta y setenta. La línea central de la exposición es el estudio de las condiciones sociales y eclesiales para el nacimiento de una novedosa comprensión de la fe en la IdP.

El movimiento popular constituye nuestro primer tema (1.1) y abarca la herencia e innovaciones sociopolíticas, que impulsan la aparición de las ideologías reformistas, desarrollistas, socialcristianas. Estas ideologías fracasan, al constituir una base para perpetuar el injusto sistema político. Al mismo tiempo, en que éstas ideologías decaen, se fortalece un movimiento político que parte desde lo popular.

Proseguimos con nuestro segundo tema dedicado al surgimiento de un cristianismo comprometido (1.2). La Iglesia salvadoreña comienza a salir de una cristiandad colonial y está envuelta en una práctica cooperativista desde un modelo articulado en el pensamiento neo-cristiano, políticamente denominado socialcristianismo. En los años '60 tienen lugar grandes renovaciones en la Iglesia Católica: el Concilio Vaticano II, la encíclica *Populorum progressio*, la conferencia del CELAM en Medellín y la aparición de la teología de la liberación (TdL). Paulatinamente se inicia un acercamiento de lo eclesial a lo popular, que origina la aparición de una nueva conciencia religiosa, política y popular, en todos los sectores envueltos en estas prácticas: comunidades eclesiales de base (CEBs), agentes de pastoral, sacerdotes religiosos y hasta miembros de la jerarquía episcopal. Estas renovaciones impulsan y ayudan a consolidar la pastoral de las CEBs.

El tercer tema es una introducción en los aspectos internos de las CEBs (1.3). Aquí es aclarado el concepto de CEBs a raíz de exposiciones de cuatro teólogos. Nos basamos después en el estudio de dos experiencias de CEBs para obtener un perfil de la vasta variedad de CEBs salvadoreñas.

La historia de la Iglesia salvadoreña de 1976 a 1980 es nuestro cuarto tema (1.4), donde Mons. Romero es la figura central. Su arzobispado se caracteriza por estar siempre en contacto con las bases cristianas y sociales de la Iglesia, la mayoría pobre de El Salvador. Él da sentido y canaliza las prácticas de las CEBs y otros cristianos hacia una línea profética, de servicio y acompañamiento a la mayoría necesitada. Esto posibilita la participación de cristianos en movimientos populares, como la única alternativa posible para la gestación de una sociedad con valores cristianos. Finalmente, en los dos últimos puntos nos concentramos en las tensiones de las CEBs, producidas por la participación política de sus miembros en movimientos populares o movimientos político-militares. Las tensiones también están relacionadas con una experiencia de lucha y de martirio arraigada al nacimiento de un cristianismo que opta por los pobres.

Concluimos con un breve estudio de la Conferencia de Puebla y las CEBs, donde enfocamos el nuevo cristianismo comprometido junto con el magisterio de la Iglesia latinoamericana (1.5). Pese a tensiones en sus conclusiones el documento de Puebla (1979) se convierte en fundamento de legitimación de las prácticas liberadoras de CEBs, que son reafirmadas desde una concepción de misión en lo social.

1.1. El movimiento popular

El estudio del movimiento popular consta de dos partes. En la primera describimos el marco sociopolítico de los antecedentes y condiciones objetivas para que surgiese el movimiento popular (1.1.1). En la segunda esbozamos el proceso de organización popular (1.1.2). Con ambas partes ofrecemos una orientación que permite situar el nacimiento de una novedosa comprensión liberadora de la fe cristiana dentro de los procesos históricos de la nación salvadoreña.

1.1.1. Marco sociopolítico

Diversos autores nos ofrecen puntos de acercamiento para captar los factores que provocaron una alteración en la historia sociopolítica salvadoreña y, por consiguiente, la aparición de una nueva conciencia en sectores de la sociedad y la Iglesia.¹ Primeramente E. Torres-Rivas nos habla de una impaciencia colectiva. Esta impaciencia es captada por los grupos dominantes como una gran desobediencia popular.² En su opinión hay *factores objetivos* -entendidos como la acumulación de experiencias políticas, estructurales, opresión etc.- y hay *factores subjetivos* -como acumulación de experiencias de derrota y sacrificio. Los factores objetivos y subjetivos constituyen un criterio bidimensional para focalizar una exposición del contexto en cuestión.

Por su parte, J. Cáceres Prendes³, propone el estudio de los fenómenos nacionales desde acontecimientos de gran alcance político, para desde aquí estudiar el influjo de estos en el desarrollo de una radicalización política de los sectores desfavorecidos por las clases poderosas.

Otro investigador social, H. Alas, parte de las condiciones socioeconómicas para un estudio de la realidad salvadoreña. De acuerdo con él, los aspectos básicos que han de considerarse son tres: a) la importancia de la tierra en una economía agrícola, b) la estructura social del país en referencia a la reforma agraria liberal del s. XIX, y c) la dependencia económica de la producción cafetalera.⁴

El antropólogo C. R. Cabarrús expone un análisis sociopolítico desde los elementos que producen una revolución campesina, que alcanza demandas internacionales de carácter antiimperialista.⁵

Y finalmente, M. Lungo puntualiza, que el intento de alteración del orden social salvadoreño por parte de los grupos sociales excluidos es una constante histórica. Su estudio parte de la pregunta sobre cuáles son los sectores sociales que vanguardizan la lucha de las masas.⁶

Los autores citados nos ofrecen diversas categorías de estudio. Hay, sin embargo, un denominador común para la exposición de un marco sociopolítico: la acumulación histórica de condiciones que deterioran la vida humana y la puesta en marcha de un

1 A un nivel centroamericano destacamos el análisis de F. Houtart y G. Lemerçonier "Conscience religieuse et conscience politique en Amerique Centrale", *Social Compass* 30(1983)2-3, 153-174.

2 Cf. E. Torres-Rivas *Crisis del Poder en Centroamérica*, EDUCA, San José 1981, 73.

3 Cf. J. Cáceres Prendes, "Radicalización política y pastoral popular en El Salvador", *Estudios Sociales Centroamericanos* 33(1982) 47-81.

4 Cf. H. Alas, *El Salvador ¿por qué la insurrección?* obra editada por L. Segreda Mena, Secretariado Permanente de la Comisión para la Defensa de los Derechos Humanos en Centroamérica, San José 1982, 12.

5 Cf. C. R. Cabarrús, *Génesis de una Revolución. Análisis y surgimiento y desarrollo de una organización campesina en El Salvador*, Ediciones de la Casa Chata, México 1983, 48, 334-336 también "De Movimiento campesino a revolución popular" en D. Camacho/ R. Menjivar (eds.), *Movimientos Populares en Centroamérica*, EDUCA/FLACSO, San José 1985, 344.

6 Cf. M. Lungo, *La lucha de las masas en El Salvador*, UCA, San Salvador 1987, 12.

grupo, que asume una nueva identidad y ejerce acciones de oposición a la opresión. Esta será nuestra línea de exposición.

Nuestro punto de partida cronológico lo situamos a finales de la década de los '50. En este tiempo se inicia en El Salvador un movimiento desarrollista como expresión de renovaciones ideológicas en la política tradicional. Anteriormente y sobretudo desde el golpe de estado del general Hernández Martínez en 1931 y la masacre de 1932⁷, la actividad política salvadoreña estaba subordinada a una coalición de fuerzas militares y económicas⁸. Dichas fuerzas ejercían un control represivo para la prevención o eliminación de los actores sociales que promoviesen alguna otra fórmula de gobierno contraria al Estado militarizado⁹.

Después de un golpe de estado en 1961 se instala un directorio cívico-militar de carácter reformista-represivo¹⁰. El nuevo gobierno lanza una invitación a los diversos sectores sociales del país para encaminarse hacia el desarrollo. Este llamado es conocido como 'la proclama de 1961' y utiliza un sentido reformista en sus afirmaciones: estímulo empresarial, respeto a la propiedad privada y beneficios para las clases laborantes¹¹. Esta iniciativa marca el inicio de una rápida industrialización del país y de una relativa diversificación de la producción agrícola, tradicionalmente centrada en el cultivo de café. Los gobiernos militares que continuaron en la década de los '60 utilizaban el mismo discurso reformista y desarrollista, sin que la mayoría de la población sintiera el efecto de tales políticas. Muy por el contrario, el incentivo agroexportador le reduce a los campesinos las oportunidades de acceso a tierras y crea una competencia entre la agroexportación terrateniente y la agricultura campesina para el consumo interno. Se instaura una competencia desigual entre dos tipos de actividades, una lucrativa y otra no-lucrativa¹². Los campesinos se ven obligados a abandonar las zonas rurales, amentando el desempleo en las ciudades.

Una idea concreta sobre las consecuencias del fenómeno de la concentración de tierras en El Salvador, nos la ofrece un estudio de H W Durham. Él ha probado que existe una relación directa entre la mortalidad infantil, la capacidad campesina de supervivencia y la tenencia de tierras¹³. El desempleo rural y urbano son los

7 Cf R Dalton, *Miguel Mármol, Los Sucesos de 1932 en El Salvador*, Casa de Las Américas, La Habana 1983.

8 Ver los análisis de R Sol, *Para entender El Salvador*, DEI, San Jose 1980, T Guerra, *El Salvador en la hora de la liberación*, San Jose, 1980.

9 El control ideológico de la población civil es ejercido mediante el servicio militar obligatorio con el propósito de militarizar al campesino. Además se ejerce un control a través de la policía nacional, la policía de hacienda, la policía militar, la policía municipal, la policía de tránsito, los vigilantes y patrullas. Cf R Sol, *Para entender El Salvador*, o c 1980.

10 Cf M Lungo, *La lucha de las masas*, o c 1987, 51.

11 Cf R Sol, *Para entender El Salvador*, o c 1980.

12 Cf H W Durham, *Escasez y sobrevivencia en Centroamérica. Orígenes ecológicos de la guerra del fútbol*, UCA, San Salvador 1988, 50. También C R Cabarrús, en *Génesis de una revolución* o c 1983, 57, 70, afirma al respecto, que el desarrollo económico de los últimos años en El Salvador se dio a partir de algunas innovaciones tales como la membresía del Mercado Común Centroamericano (1959), la inversión agroindustrial, en la sustitución de importaciones, y la creación de la zona Franca de San Bartolo (1970). Todos estos proyectos no evitan la crisis agraria, manteniéndose una disparidad entre la economía agroexportadora y la economía campesina. El modelo agrícola está estructurado en beneficio del capital nacional y del capital extranjero. Así se privilegia la producción agroindustrial hacia el exterior, desencadenando la importación de granos básicos y verduras de Guatemala, cuyos costos sobrepasan a los de una producción interna. Este modelo denominado por Cabarrús 'el modelo de dos lógicas' hace inevitable la confrontación con el campesino sin tierras, debido a su monopolización y con una alimentación costosa provocada por el monocultivo. Aquí yace la crisis que genera la 'génesis del movimiento campesino', en un modelo económico que "en vez de articular la acumulación, articuló la insurrección".

13 Cf W H Durham, *Escasez y sobrevivencia en Centroamérica*, o c 1983, 106s, 119, 198s. Durham presenta también los datos de la encuesta nutricional del Instituto de Nutrición de Centroamérica y Panamá (INCAP), donde se afirma que para 1969 un 80% de los niños menores

indicadores más directos del fracaso de las pretensiones desarrollistas y reformistas en la década de los '60. Ante ello el gobierno intentara reducir las tensiones sociales mediante una guerra de carácter nacionalista contra Honduras. Esta guerra fronteriza es la denominada guerra del fútbol en 1969 y con una duración de 100 horas. En el marco de la guerra se presenta una combinación de factores económicos, políticos e ideológicos, pero uno de los problemas más cruciales para el gobierno fue la expulsión de 300 000 campesinos salvadoreños de Honduras y el cierre del mercado de ese país a la producción salvadoreña. Esto obliga al gobierno convocar al Primer Congreso de Reforma Agraria en 1970, con la participación de diferentes sectores sociales, pero sin la incidencia esperada por los sectores sociales marginados.

1.1.2. Organizaciones políticas y sociales

Para acercarnos al fenómeno salvadoreño nos son útiles los estudios de D. Camacho y R. Menjivar. Ambos investigadores distinguen, con categorías provenientes del italiano A. Gramsci¹⁴, entre lo nacional-estatal y lo nacional-popular¹⁵. La primera categoría comprende una situación en la que el Estado está fundamentado por la conciencia del grupo social detentador del poder. La segunda categoría comprende la acción política que la clase popular ejerce con la finalidad de sentar un estado representativo. De esta distinción se desprende, que mediante la monopolización de lo nacional-estatal se ha excluido históricamente a los actores populares tradicionales en El Salvador: obreros, campesinos, grupos indígenas y estudiantes. Y si añadimos la tesis de Lungo¹⁶, tenemos que estos actores populares han coordinado en diferentes etapas históricas las reivindicaciones de las necesidades sentidas en la clase popular¹⁷. A finales de la década de los '50 se inicia un proceso tendente a romper con el control y el monopolio ejercido por los grupos dominantes. "al final de estos años, el terror impuesto por la represión del movimiento popular en 1932 ya había sido derrotado, excepto en los trabajadores del campo"¹⁸.

En los años posteriores se fundan cinco partidos políticos de los cuales uno aporta la fuerza inicial para una nueva forma de acercamiento a los movimientos populares: el partido demócrata cristiano. Esta organización política tenía una base ideológica social-cristiana. Esta ideología era de carácter dependiente con respecto a los países europeos y sobretodo expresaba el sentir de las nacientes clases medias¹⁹. Desde estas prácticas surgen diversos grupos que más tarde incidirán en el nacimiento de un

de 5 años sufrían desnutrición evidente y que "casi la mitad de estos (127 000 de 268 000) se calcula que padece de una desnutrición que va de moderada a severa ()" p. 22

14 Cf. A. Gramsci, *Cuadernos de la Carcel. El nsorgimento*. J. Pablos (ed.) México 1980, citado en D. Camacho/ R. Menjivar, "El Movimiento Popular en Centroamérica 1970-1983. Síntesis y perspectiva", en D. Camacho/ R. Menjivar, *Movimientos Populares en Centroamérica*. EDUCA/FLACSO, San José 1985, 13.

15 Cf. D. Camacho/ R. Menjivar, "El Movimiento Popular en Centroamérica 1970-1983" art. cit. 1985.

16 Cf. nota 6.

17 El carácter de la sociedad produce los criterios del comportamiento social, así situamos en lo popular (pueblo) a las personas étnica, política y materialmente más pobres, relegados a posición social asimétrica que constantemente amenaza sus vidas. El carácter represivo y excluyente de su sociedad ejerce en ellos una función pre-dispositiva para la gestación de una sociedad más participativa, es entonces cuando se asume la vocación de *ser pueblo*. Cf. E. Torres-Rivas, "¿Quién destapo la caja de pandora?" en D. Camacho/ M. Rojas (eds.) *La Crisis Centroamericana*, FLACSO/EDUCA, San José 1984, 40. D. Camacho, *Movimientos Sociales algunas discusiones conceptuales*, San José 1985, H. Gallardo, *Fundamentos de formación política. Análisis de coyuntura*. DEI, San José 1990², 48.

18 M. Lungo, *La lucha de las masas*, o.c. 1987, 47.

19 Cf. E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación (1492-1983)*. Mundo Negro-Esquila Misional, Madrid 1983, 331s.

nuevo tipo de conciencia cristiana²⁰, gracias a la utilización de la teoría de la marginalidad, el método de alfabetización de Freire y las prácticas cooperativistas²¹. También es importante destacar que dentro de este florecimiento social-cristiano surge en 1965 la Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS) superándose así el aislamiento campesino apuntado por Lungu

1.2. Surgimiento de un cristianismo comprometido

El punto anterior, dedicado al movimiento popular, nos introduce en el contexto sociopolítico del desarrollo de un cristianismo liberador. Existía una acumulación de sufrimiento y la aspiración a una vida con dignidad humana. A partir del sufrimiento y la esperanza comienzan a articularse grupos gremiales y políticos dedicados a la reivindicación de las necesidades primarias de la población. Lo último ha sido denominado lo nacional popular y ha envuelto a la Iglesia, tal como lo veremos a lo largo del presente segmento. Tanto en la teología como en la pastoral se ofrecen condiciones para una fe liberadora. Dividimos la presente exposición de la siguiente manera: primero, de la cristiandad colonial a un cristianismo renovado (1.2.1), que pone de relieve tres tipos de comprensión cristiana en la historia salvadoreña, y segundo, la concientización en los centros de formación pastoral (1.2.2), donde expondremos brevemente el método, los contenidos y la descripción del proceso de la transformación de la conciencia. Ambos puntos nos acercan al proceso evolutivo del cristianismo salvadoreño y, sobretudo, a través del estudio de la transformación de la conciencia esperamos responder a la siguiente demanda: ¿por qué y cómo surge un cristianismo comprometido en favor de la justicia en El Salvador?

1.2.1. De la 'cristiandad colonial' a un cristianismo en favor de la justicia

Diferentes autores nos brindan variadas ópticas analíticas para acercarnos a nuestro objeto de estudio: el nacimiento de un cristianismo comprometido. Con sus análisis queremos percatarnos de la existencia de diferentes visiones cristianas de las que posteriormente surge una comprometida con la liberación de los pobres.

La alemana S. Bachmann parte del profundo arraigamiento de la fe católica en las masas populares latinoamericanas, como base espiritual para el nacimiento de una nueva conciencia cristiana²².

Otro investigador social, el salvadoreño J. Cáceres Prendes, ha efectuado un estudio sobre la evolución de la conciencia cristiana y socio-política en una determinada parte de la Iglesia católica²³. En su punto de vista primeramente fue la amenaza comunista la que reconcilia la Iglesia y al estado. Ambas instituciones unen sus esfuerzos en los programas de asistencia socioeconómica como estrategia para impedir una revolución comunista. El Estado legitima su política de cooperación con la Iglesia en la ideología desarrollista. Y la Iglesia se basa en una teología "que valoriza como acción de

20 Estos grupos son: la Asociación Universitaria Católica Salvadoreña (ACUS) fundada a finales de los '50; la Federación Revolucionaria de Universitarios Social Cristianos (FRUSC) fundada en 1964; el Centro de Estudios Sociales y Promoción Popular (CESTROP) fundado en 1964 por el arzobispo Luis Chávez y González; Acción Comunitaria fundada durante el trabajo alcaldicio del fallecido ex-presidente democristiano, Napoleón Duarte en 1964.

21 Cf. P. Henriquez, *El Salvador: Iglesia profética y cambio social*, DEI, San José 1988, 207-213. D. S. Schipani/ P. Freire, *Educación: libertad y creatividad. Encuentro y diálogo con Paulo Freire*, Universidad Interamericana de Puerto Rico, San Juan 1997².

22 Cf. S. Bachmann, *Der Beitrag kirchlicher Basisgemeinden (CEBS) zur politischen ideologischen Entwicklung katholischer Volksmassen in Zentralamerika*, (Disertación presentada en la Facultad de Ciencias de la Sociedad del Consejo Científico de la Universidad Wilhelm-Pieck), Rostock 1986, 18.

23 Cf. J. Cáceres Prendes "La emergencia de una protesta social", en J. Cáceres Prendes (ed.), *Iglesia, Política y Profecía: Juan Pablo II en Centroamérica*, EDUCA-CSUCA, San José 1983, 57ss.

cristianización las tareas profanas, que considera positiva la acción de los laicos en la construcción del orden temporal²⁴

Por último, para el chileno A. Opazo²⁵ el desarrollo de una nueva práctica política-religiosa radica en condiciones sociales contradictorias. Las contradicciones han conducido a que el pueblo enfoque el contenido liberador de la religión en su propia situación. La represión estatal ha reafirmado la experiencia de opresión existente y ha provocado el desarrollo de una visión que ayuda a advertir en la lucha política una tarea liberadora y transformadora. Finalmente, la innovadora captación religiosa ha identificado los términos liberación y transformación con la voluntad divina.

Las ópticas de Bachmann, Cáceres Prendes y Opazo nos ofrecen una base referencial sobre la que sustentamos este segundo marco dedicado al surgimiento de un cristianismo comprometido: a) la existencia de una tradición religiosa popular, b) una política eclesial dirigida a los sectores sociales desfavorecidos, y c) un nuevo enfoque liberador del mensaje religioso. Veamos brevemente, en tres pasos, sus efectos históricos en El Salvador.

Primero, partiendo de la llegada del cristianismo a Centroamérica tenemos, que el cristianismo en El Salvador fue introducido desde el modelo de la *cristiandad colonial*. Tanto la teología y pastoral desplegada por este modelo ejercía una función ideológica, que manipulaba el pensamiento y sentimiento popular. Con ello pretendía que se captase la situación de sufrimiento, injusticia y muerte como voluntad de Dios en la tierra. De esa manera se legitimaba al sistema de poder generador de injusticias²⁶. La cristiandad colonial tenía un modelo teórico que denomina eclesiología de la cristiandad. En este modelo había una cosmovisión dualista: dos realidades, una celeste y otra terrestre. Y su cristología era una cristología de la resignación. El modelo de la cristiandad colonial no logra eliminar toda expectativa de justicia e igualdad, porque aporta también experiencias que son acumuladas en la por E. Torres-Rivas llamada 'impaciencia colectiva'²⁷. Es por ello que el contenido de la cristiandad colonial comienza a decaer en la etapa del renacimiento que produce la aparición del modelo de la *nueva cristiandad*²⁸ en El Salvador, a finales de la década de los '50.

24 *Ibid.*, 59

25 Cf. A. Opazo Bernal, "Crisis del social cristianismo y nuevas prácticas políticas de los cristianos", *Estudios Sociales Centroamericanos* 10(1981)28-43-68, "Hacia una comprensión de la religión de los oprimidos" *Estudios Sociales Centroamericanos* 11(1982)33-11-58. "Las condiciones del surgimiento de una Iglesia Popular" *Estudios Sociales Centroamericanos* 11(1982) sept.-dic. 273-310, "El movimiento religioso popular en Centroamérica 1970-1983" en D. Camacho/R. Menjivar (eds.) *Movimientos populares en Centroamérica* EDUCA/FLACSO San José 1985 143-199.

26 Cf. R. Cardenal "El Salvador" en E. Dussel (ed.) *Historia General de la Iglesia en América Latina. América Central*, vol. IV, CEHILA-Sigueme, Salamanca 1985 475s.

27 En la obra *El poder eclesiástico en El Salvador (1871-1931)*, (Teología latinoamericana 1), UCA, San Salvador 1980, el historiador salvadoreño R. Cardenal nos brinda un excelente análisis de la última etapa de la cristiandad colonial en El Salvador. En su tesis fundamental apreciamos cuatro vertientes sociológica, eclesiológica, teológica y pastoral. Sociológica: durante la reforma liberal (segunda mitad del s. XIX- primera mitad del s. XX) la Iglesia defiende su poder institucional y propaga la apolitividad al mismo tiempo que apoya estrechamente los intereses políticos de los grupos poderosos que le ayudan a aumentar sus derechos y privilegios. Eclesiológica: la Iglesia salvadoreña se hace más centralista y se comprende a sí misma desde un modelo jurídico que congregaba a los cristianos a partir de su autoridad. Teológica: la Iglesia sustituye "la dimensión escatológica por la teología del orden y del sometimiento" (15-16). Pastoral: por privilegiar a las autoridades eclesiásticas y tomar partido por las clases dominantes, la Iglesia se aleja de la mayoría de creyentes y engendra una "contradicción entre religión oficial y religiosidad popular" (286).

28 Cf. E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación (1492-1983)*, o.c. 1983, 177.

Segundo, ahora la nueva cristiandad responde a quienes buscan en la religión una protección ideológica anticomunista y a los que quieren desarrollar mejores condiciones de vida para los sectores sociales marginados. El arzobispo salvadoreño L. Chávez y González (1939-1977), se encuentra en medio de estas renovaciones y se convierte en un gran impulsor de las prácticas cooperativistas desde el Centro de Estudios Sociales y Promoción Popular (CESTROP) y el movimiento de cooperativas FUNPROCOOP. Así entre los años '50 y '60 la pastoral guiada por el modelo de la nueva cristiandad estaba orientada hacia grupos cristianos como los cursillos de cristiandad, el movimiento familiar cristiano. El carácter elitista de tales grupos prescindía de las experiencias y sentimientos populares. Es más, las condiciones injustas de la mayoría de los salvadoreños no era tema de reflexión. La nueva cristiandad, bajo la influencia de la democracia cristiana, no logra responder a las necesidades populares. Por ello la mayoría no se identificaba con sus movimientos cristianos. Quedaba entonces una puerta abierta a nuevas experiencias cristianas liberadoras, que tomaran en cuenta las necesidades básicas y religiosas. Junto a esta apertura yacía, en la conciencia popular, los residuos de la cristiandad colonial receptada como 'catolicismo popular'. Y no olvidemos la presencia de un 'catolicismo mayanizado' compuesto por el sincretismo de la cristiandad colonial y la creencia indígena²⁹. Hasta aquí tenemos entonces, que en la nueva cristiandad se une el proyecto político socialcristiano con un cristianismo de élite sin capacidad de respuesta a los medios populares.

Tercero, cuando las experiencias socialcristianas estaban en su época de apogeo tiene lugar el Concilio Vaticano II. La teología conciliar ofrece nuevas perspectivas para la formación de sacerdotes y laicos. De hecho, tienen lugar cursos de actualización a los cambios introducidos por el Concilio Vaticano II. La encíclica *Populorum progressio* (1967) y los documentos de Medellín (1968) pasarán a ser estudiados en reuniones mensuales o en cursos de la nascente teología de la liberación, dictados por S. Galilea, Mons. L. Proaño y J. Marins. Los ponentes, entre otros, trajeron consigo las experiencias pastorales renovadoras de Chile, Riobamba y Brasil³⁰ respectivamente. Pero además, la pastoral salvadoreña se enriquece con los frutos de una fe liberadora proveniente de las comunidades cristianas de Panamá, Cholulteca³¹ y Guatemala³².

Este es el suelo sociopolítico, cultural y religioso encontrado por el mensaje de los documentos de Medellín y la teología de la liberación. Su opción preferencial por los pobres, su llamado a la organización de comunidades cristianas y a la denuncia de las condiciones deshumanizantes de los pueblos, hacen que Medellín sea bienvenido en El Salvador. Con Medellín la Iglesia hace un llamado a un cristianismo renovado y consciente de su realidad³³. Y a la luz de Medellín se reflexionan las experiencias pastorales en la Primera Semana Nacional de Pastoral de Conjunto (1970)³⁴. Así se legitiman las primeras experiencias pilotos -de los hermanos Alas en Suchitoto (1968)

29 Cf. J.R. Vega, "Evolución sociológica de la fe. Situación social de la Iglesia salvadoreña", *ECA* 27(1972), 281s.

30 Cf. J. Marins, "Comunidades eclesiales de Base en América Latina", *Concilium* 104(1975)4, 29.

31 Cf. R. Cardenal, "El Salvador", *art. cit.* (1985) 484.

32 Cf. A. Opazo, "La Iglesia y el pueblo como sujeto político", *Polémica* 3(1987), 2-14.

33 Cf. Episcopado Centroamericano y Panameño, "Mensaje de la Asamblea Plenaria de las Conferencias Episcopales de América Central y Panamá" *ECA* 25(1970)362, 398-401. XIV Asamblea Plenaria, Antigua Guatemala junio 1970.

34 La "Primera Semana Nacional de Pastoral" fue convocada por la Conferencia Episcopal de El Salvador. Entre sus aportaciones estaban la legitimación de las primeras experiencias pilotos de CEBs y su compromiso social. Se ofrecen planes y metodologías para la coordinación de experiencias pastorales de comunidades eclesiales y se sugieren centros de formación, para la capacitación y promoción del campesinado. Cf. A. Álvarez-Solis/ M^a López Vigil/ J.L. Morales, *El Salvador. La larga marcha de un pueblo (1932-1982)*, Ed. Revolución, Madrid 1982, 14ss, J. Llasera, "Crónica de El Salvador. Semana de Pastoral de Conjunto" *ECA* 25(1970)362, 393-394.

y los misioneros belgas en Zacamil (1968), ambas en las arquidiócesis- de cuyo seno saldrán las primeras CEBs. En sus primeros pasos estas experiencias combinan las orientaciones desarrollistas y la nueva línea de la Primera Semana Nacional de Pastoral de Conjunto. Por eso se inician como movimiento cooperativista, orientado a la formación social y cristiana de sus integrantes. De gran importancia en esta etapa es la incorporación de órdenes y congregaciones religiosas a la actividad pastoral. Podemos afirmar que este es el momento del nacimiento de un cristianismo comprometido con la liberación de los pobres en El Salvador³⁵

1.2.2. La concientización en los centros de formación pastoral

Si bien hemos llegado hasta un nuevo cristianismo comprometido e inspirado por el Vaticano II y Medellín, no hemos estudiado cómo esta nueva corriente alcanza un arraigo popular. A ello dedicamos el siguiente párrafo, donde prestamos atención al método que conduce a una conciencia crítica, tanto en lo religioso como en lo político. Otro aporte importante lo constituye el papel de los centros de formación para el encuentro, enriquecimiento y la transformación de conciencia.

Desde las innovaciones teológicas, eclesiales y pastorales se dio continuidad a la práctica alfabetizadora freiniana que venían efectuando algunos sectores democristianos. La concientización se convierte en uno de los elementos centrales del primer acercamiento pastoral popular. Este método enfatiza una retroalimentación de conocimientos entre el maestro y el alumno. Así el encuentro entre agentes de pastoral y laicos se convierte en acontecimiento de enseñanza recíproca³⁶. No obstante, además del mutuo aprendizaje se origina una aproximación interna a la problemática socioeconómica salvadoreña. Con ello los contenidos de conciencia de ambos grupos adquieren un carácter crítico. Por ejemplo, la lectura bíblica, eje central ya en las primeras comunidades, es comprendida desde la problemática social. De las experiencias del pueblo de Israel y el mensaje cristiano, se obtendrán contenidos analíticos, para la significación de la vida y la acción personal y comunitaria. También se introducirá la celebración de la Palabra para suplir al presbítero ausente y más tarde esa celebración se convierte en una expresión comunitaria de la fe. Esta celebración litúrgica es precedida por líderes locales y preparada por catequistas, formados en los centros de formación pastoral.

La enseñanza ofrecida por estos centros era amplia capacitación pastoral (conocimientos bíblicos, de la doctrina social de la iglesia), modelos analíticos de la realidad (historia nacional), conocimientos agropecuarios, desarrollo comunitario, higiene y salud. Algunos de estos centros fueron conocidos como 'la universidad del campesino'. Tal es el caso del centro El Castaño³⁷, fundado a finales de los '60 por un grupo de sacerdotes estadounidenses, en el departamento de La Unión. En la zona urbana el centro El Despertar tiene su énfasis en contenidos religiosos, comunitarios, y familiares, con los llamados 'cursos de iniciación'³⁸. A lo largo de la década de los '70

35 Posteriormente el llamado cristianismo comprometido será denominado Iglesia de los pobres. Por Iglesia de los pobres entendemos, expuesto brevemente, una configuración eclesial comunitaria que desde la fe atiende a su situación sociopolítica. De ahí se compromete con la búsqueda de justicia. Su opción es una significación comunitaria de los contenidos cristianos, desde una práctica liberadora, que envuelve tanto a la jerarquía identificada con ella como a los agentes de pastoral y las CEBs.

36 Cf. P. Declercq, miembro del equipo de misioneros belgas de Zacamil, explica el intercambio entre el maestro y el acompañante utilizando la figura joánica de la samaritana (4,7-29): los maestros estaban preparados para darle agua al pueblo salvadoreño, pero nunca se imaginaron que los que no tenían nada (pobres cultural-, política- y socialmente) les darían agua viva. Cf. P. Declercq, *Het volk van El Salvador. De Bijbel opnieuw beleefd*. Ed. Lannoo, Brujas 1982, 14s.

37 Cf. C. L. Villacorta, "La experiencia de El Castaño", *ECA* 25(1970)362, 395-397.

38 Cf. CEBES, *Nuestro Primer Encuentro Cristiano en las CEB's*. Managua s/f, *Comunidades Eclesiales de Base I- iniciación*, Ed. Vicaría de Pastoral Arquidiócesis de San Salvador, San Salvador s/f.

son formados unos 15 000 líderes campesinos en siete de los centros de capacitación mas importantes del país³⁹. Ya a mediados de los '70 existían CEBs en 13 parroquias de la capital y en unas 20 de la zona rural de la arquidiócesis. No obstante habían otras CEBs en otros 15 lugares del país, entre ellos Suchitoto y Chalatenango.

Para profundizar en la dinámica interna del proceso de transformación de conciencia, el chileno A. Opazo ha propuesto el concepto 'práctica teórica'⁴⁰. Práctica teórica recoge dos aspectos del conocimiento intercambiado en la arriba señalada retroalimentación entre alumnos y maestros. Así en los centros de formación se agrupan los portadores de nuevas prácticas pastorales con agentes capacitados para analizar cuestiones cristianas y sociopolíticas. Se encuentran por lo tanto dos tipos de conciencia, una *religiosa-simbólica-mítica* y otra *científico-analítica-crítica*. De esta manera, la posibilidad de una racionalización de la conciencia religiosa queda al alcance de las CEBs y sus líderes. Al mismo tiempo -continuando el juego recíproco de la retroalimentación- la conciencia científica se enriquece con contenidos éticos, sociales y religiosos de otras formas de representación de la vida. Finalmente, para A. Opazo la interacción práctica-teórica no constituye un círculo cerrado. Tanto los alumnos como los maestros se dirigen a una práctica eclesial y sociopolítica que exige y aporta nuevos contenidos referenciales.

1.3. Nacimiento de las comunidades eclesiales de base (CEBs)

Previamente al estudio de la CEBs en El Salvador prestemos atención al significado de CEBs en relación con la sociedad y la Iglesia (1.3.1). Posteriormente accederemos a la especificidad de las CEBs salvadoreñas (1.3.2).

1.3.1. *Hacia una comprensión de las CEBs*

En primer lugar tenemos que 'CEBs' tiene un vasto significado. Diversos autores nos hablan al respecto. Aquí nos limitamos a los teólogos latinoamericanos G. Gutiérrez, L. Boff, P. Richard y J. Sobrino.

Para G. Gutiérrez⁴¹ las CEBs constituyen una nueva práctica eclesial, que está arraigada en el mundo del pobre. La categoría 'pobre' es una categoría colectiva, que abarca a un pueblo sufriente, situado entre los problemas de clase, raza, cultura y sexo. El pobre es portador de una 'inmensa potencialidad liberadora', porque desde su fe cristiana vive con la esperanza de alcanzar la liberación. Las comunidades emergen desde lo popular, *la base*, y son una oportunidad de encuentro, tanto para el pueblo como para los agentes de pastoral. Las comunidades reflexionan desde la Biblia, evangelizan, 'convocan en ecclesia'⁴² y realizan prácticas que subrayan su condición eclesial.

L. Boff ve en las CEBs una experiencia eclesial latinoamericana, que re-crea el sentirse y ser Iglesia, que lleva a asumir comunitariamente el compromiso por instaurar valores humanos en la sociedad. La categoría 'base' es expuesta por él desde cuatro significaciones⁴³: a) teológica 'base' como comunidad eclesial, que se

39 Cf. L. Samandú, "El surgimiento de un movimiento cristiano revolucionario en las sociedades centroamericanas", cap. III mimeo.

40 Cf. A. Opazo, "Movimiento religioso popular en Centroamérica 1970-1983", *art. cit.*, 146. El citado sociólogo analiza el intercambio de contenidos de conciencia entre maestros y alumnos en los centros de formación pastoral. Para ello capta primero, la producción, intercambio e interiorización de contenidos de conciencia, segundo, la influencia de estos contenidos de conciencia en el análisis y significación de la vida, y, tercero, el papel de la conciencia retroalimentada en su acción en los campos interpersonales y sociales.

41 Cf. G. Gutiérrez, "Las Comunidades Eclesiales de Base. Perspectivas eclesiológicas", *Diakonia* 4(1981)19, 24-46.

42 Cf. G. Gutiérrez, "Quehacer teológico y experiencia eclesial", *Concilium* 20(1984)196, 403.

43 Cf. L. Boff, *Y la Iglesia se hizo pueblo "Eclesiogénesis" la Iglesia que nace de la fe de un pueblo*, (Presencia teológica 2). Sal Terrae, Santander 1986, 106s.

siente en continua referencia a Jesucristo y a su Evangelio, b) social y eclesial 'base' es lo opuesto a la cúpula eclesial y social, c) pedagógica la 'base' está envuelta en un proceso de comunión participativa, con un método crítico y una inspiración bíblica para la transformación social d) antropológica 'base' es la denominación para un pequeño grupo de ayuda mutua, de relaciones interpersonales y que comparten la fe, la vida Las CEBs tienen una dimensión eclesial, en cuanto conforman la Iglesia laica, toman en serio su papel y salen al encuentro de la realidad En esta Iglesia se experimenta libertad y creatividad es una Iglesia nueva, que nace -a partir de la Palabra convocante de Dios- en la periferia, lejos del control del centro⁴⁴

A pesar de los intentos de Gutiérrez y de L. Boff por esbozar el modelo comunitario de las CEBs, nos dice Richard, que no existe un modelo uniforme para las CEBs Además, las CEBs no son un movimiento eclesial específico En su práctica genera una vivencia comunitaria, en la base, de la plenitud eclesial⁴⁵ La categoría 'base' no se refiere a la base de la Iglesia, sino a la base social (barrio, valle etc) y política (movimiento campesino etc) Las CEBs tienen una autonomía y una identidad eclesial, con una práctica propia para asumir desde la fe un compromiso social y político⁴⁶

Y finalmente para Sobrino, con las CEBs hay un crecimiento de la Iglesia a partir de sus bases naturales, la mayoría pobre de El Salvador⁴⁷, a través del proceso de transformación de la religiosidad popular, puesto en marcha por la evangelización y concientización liberadora Ellas no están situadas en la base, sino que *son* "eclesialmente la base real de la Iglesia y que ellas deben ser socialmente autores de su propio destino"⁴⁸ Su carácter independiente y de pequeña comunidad no es algo que se deba resaltar, sino más bien, su carácter de base en la sociedad⁴⁹ Socialmente son ellas una representación de las posibilidades populares de superación de la 'propia autocomprensión fatalista y resignada', para crear nuevas formas de organización que posibilite la constitución de un verdadero pueblo

La variedad de CEBs salvadoreñas hace imposible una descripción monolítica Las aseveraciones anteriormente expuestas acreditan esta diversidad Hablaremos entonces de sus prácticas, desde el impacto significativo que ellas han ejercido en la sociedad y en la Iglesia salvadoreña Tanto la sociedad como la Iglesia se han visto afectadas por una nueva conciencia que exige y produce cambios en ambas

En cuanto a la sociedad, la militancia política de cristianos en las organizaciones populares (OPs), sobretudo en la década de los ochenta, le ha restado al estado la base de legitimación ideológica TamY por otro lado se ha llegado a la convergencia de finalidades objetivas con grupos no cristianos

En cuanto a la Iglesia, se inicia un proceso de salvadoreñización de la misma Esta apertura ha permitido adquirir la *visión* de una *Iglesia que se constituye desde los pobres*, concretizada en dinámicas internas y externas de las CEBs una organización

44 Cf L Boff/ Cl Boff "La comunidad eclesial de base lo mínimo de lo mínimo" en L Boff *Iglesia Carisma y Poder Ensayos de eclesiología militante* (Presencia teológica 11) Sal Terrae Santander 1986⁵ VII 198-205

45 Cf P Richard "Teología en la Teología de la liberación" en I Ellacuría/ J Sobrino (eds) *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* Trotta, Madrid 1990 vol I, 221

46 Cf P Richard "Los Cristianos en la práctica política de la Liberación" *Pasos* 3(1980)10 4s cf P Richard *La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres* DEI San José 1987

47 Cf J Sobrino seudónimo Iván D Paredes "La situación de la Iglesia Católica en El Salvador y su influjo social" *ECA* 34(1979)369-370 606

48 *Ibid* 607

49 Cf J Sobrino *La Iglesia de los Pobres Esbozo de eclesiología sistemática* CTR 37 San Salvador 1978 20

participativa, que permite la libre expresión, una estructura ministerial para la acción - evangelizadora y sociopolítica- y una espiritualidad que combina la reflexión contextualizada de la Biblia, con la contemplación como fe vivida, que se confiesa y se comunica

Hasta aquí hemos expuestos criterios para la comprensión de las CEBs salvadoreñas. Nuestra investigación prosigue con la comprensión de dos aspectos de las CEBs: la estructura orgánica -la participación y la configuración ministerial- y la misión. Para ello caracterizamos dos CEBs salvadoreñas, sin olvidar que con nuestra limitación no se abarca la variedad de otros modelos salvadoreños. Nos restringimos, por lo tanto, a las experiencias eclesiales llevadas a cabo por dos líneas pastorales: la línea de los misioneros belgas (Zacamil) y la línea de los jesuitas (Aguilares). El acceso a fuentes escritas ha sido el criterio para nuestra delimitación.

1.3.2. Dos CEBs en El Salvador

a) La experiencia de Zacamil⁵⁰

Esta experiencia se inicia gracias al respaldo ofrecido desde la Iglesia europea. Un equipo misionero es enviado por Mons. De Smedt de Gante en Bélgica, para trabajar en la arquidiócesis a cargo de Mons. Chávez. Antes de su arribo el equipo llega a San Miguelito, en Panamá, para conocer el método de red de comunidades y concientización cristiana empleado por el movimiento Familia de Dios coordinado por el estadounidense Leo Mahon.⁵¹ Los aportes del Concilio Vaticano II, los documentos de Medellín, el apoyo de los obispos De Smedt y Chávez, y la metodología de San Miguelito, son las bases sobre las cuales se apoya el trabajo inicial de la colonia Zacamil en 1968.

El primer paso fue la construcción de la Iglesia, no la física, sino una a partir de grupos cristianos concientizados, reuniéndolos según el esquema joánico con el que Jesús llama: irradiar entusiasmo. Así surgen, un año más tarde, las primeras comunidades. El énfasis pastoral proviene de una visión eclesial que prioriza la Iglesia-comunidad sobre la Iglesia-templo. El equipo belga tiene también la visión del pueblo sacerdotal de Dios. De aquí se desprende que el sacerdocio no es el sacerdocio sólo del clérigo, es el sacerdocio de todos. Surge entonces un ministerio sacerdotal compartido y lo mismo sucede con las órdenes menores y mayores: en la convocación a la comunidad (el portero que llama), en la apertura hacia una capacidad de vida (ostianos con la llave), en la purificación de la comunidad (exorcismo del alcohol), en la explicación de los signos de los tiempos eclesiales y sociales (lectorado), en la preparación de la tarea (acolitado), en el servicio a la comunidad (subdiaconado y diaconado), y la práctica como movimiento profético, hacia un pueblo profético y sacerdotal (sacerdocio).

La comunidad se articula en el servicio de las órdenes compartidas para la construcción del pueblo sacerdotal. Para la construcción de la comunidad eclesial fue necesario dotar primero de identidad propia⁵² a los pobladores de Zacamil, que era una colonia de obreros provenientes del campo. Después de algunos meses los miembros de la comunidad participan en el Encuentro de Iniciación Cristiana, con una duración de dos días, para la afirmación personal, a partir del cuestionamiento de sus

50 Para este estudio nos basamos en cinco fuentes principales: P. Declercq, *La fe de un pueblo. Historia de una comunidad cristiana en El Salvador (1970-1980)*, San Salvador (UCA-Editores) 1988³, id., *Het Volk van El Salvador*, o.c. 1982, P. Henríquez, *El Salvador. Iglesia profética y cambio social*, o.c. 1988. Publicaciones de Las Comunidades Eclesiales de El Salvador (CEBES), y entrevistas con G. Denaux (Utrecht 1993 y 1994) y miembros del equipo pastoral de la colonia Zacamil (San Salvador 1994).

51 Cf. CEBES, *Una experiencia de Iglesia sin sí* (ca. 1989), F. Bravo, *The parish of San Miguelito in Panamá: history and pastoral-theological evolution*, (Sondeos 4), Centro intercultural de Documentación Cuernavaca 1966.

52 Cf. P. Henríquez, *El Salvador. Iglesia profética y cambio social*, o.c. 1988, 225.

propias vidas y el compromiso por actualizar la vida en sus familias, sus barrios etc , desde la fe cristiana

La participación en la comunidad no surgió en forma espontánea. Fue originada por las relaciones de familiaridad ofrecidas en el pequeño grupo y en su relación con los agentes de pastoral. La participación es el principio de organización y presenta por ventaja que incentiva el crecimiento personal y comunitario. El servicio y las tareas ejercidas desde las órdenes compartidas (configuración ministerial), no habrían sido posibles sin la correspondencia participativa de la comunidad. Los encuentros eran asambleas de buscadores, de comunidades con deseos de descubrir las exigencias del llamado cristiano. Al reflexionar sobre la situación personal y comunitaria, se llegó a la convicción de afrontar esos problemas. La misión se convierte en expresión comunitaria de crítica y de construcción de lo social. Ya no solamente se atenderán las necesidades comunitarias, se compartirá el Evangelio con otras comunidades para despertar en ellas el espíritu comunitario y profético cristiano. Fruto de estos esfuerzos son las cooperativas, pequeñas fábricas caseras, cursos de alfabetización, la concientización, campañas de salud, asesoramiento laboral y jurídico etc.

La pastoral en Zacamil fue reprimida crudamente por el ejército salvadoreño y las fuerzas paramilitares. En enero de 1979 es asesinado el joven sacerdote Octavio Ortiz Luna, durante un retiro juvenil en el centro El Despertar en San Salvador. Las tropas del ejército no solamente le destrozan, también masacran a cinco jóvenes de la comunidad.⁵³

b) La experiencia de Aguilares⁵⁴

La experiencia de Aguilares también está estrechamente vinculada con el nombre de un mártir, el jesuita Rutilio Grande. Él había realizado estudios de teología pastoral en el instituto internacional de pastoral *Lumen Vitae*, en Bruselas (1963-1964), también trabajó como docente en San Salvador y visitó las experiencias pastorales de San Miguelito, Santiago y Santa Fe en Panamá. En Quito estudia en el Instituto de Pastoral Latinoamericana (IPLA) y trabaja algunos meses con Mons. Proaño en Riobamba (1972). Grande fue también una figura central para la organización de la Primera Semana de Pastoral de conjunto en San Salvador en 1970. La Compañía de Jesús y el arzobispo Luis Chávez apoyaron su iniciativa para una misión pastoral en la zona de Aguilares, no muy lejos de la ciudad capital. Su proyecto estaba dirigido a los campesinos y su meta era "la evangelización con vistas a re-crear una Iglesia de comunidades vivas de hombres nuevos, agentes de pastoral y conscientes de su vocación humana a convertirse en gestores de su propio destino que, en definitiva, los llevaría al cambio de la realidad".⁵⁵ La misión tenía un plan de trabajo ampliamente estructurado con objetivos de largo, mediano y corto plazo, siguiendo sobretudo el método pastoral de Mons. Proaño y el método de alfabetización-concientización de Freire.

53 Cf. H. Alas, *El Salvador ¿por qué la insurrección?*, o.c. 1982, 199-201. Contamos con una entrevista a un testigo ocular de la masacre en el centro El Despertar.

54 El siguiente estudio está basado en S. Carranza "Aguilares un método crítico y creativo de Evangelización", en *El Salvador un pueblo maltratado*, IEPALA Madrid, 1977. Anexo III, 59-72. "Rutilio Grande" "Liturgia del Festival del maíz", "Fiesta Cristiana del pueblo oprimido de Aguilares", editados en *Signos de lucha y esperanza. Testimonio de la Iglesia en América Latina 1973-1978*, CEP, Lima 1978, respectivamente 256-261 318-321 334-335, UCA-Editores, *Rutilio Grande, Mártir de la evangelización rural en El Salvador*, (Iglesia en América Latina 2), UCA-Editores, San Salvador 1978. T. S. Montgomery, *Revolution in El Salvador. Origin and Evolution*, Westview Press, Boulder Colorado 1982, 104-106. P. Henríquez, *El Salvador. Iglesia profética y cambio social*, o.c. 1988, 93-154.

55 UCA-Editores, *Rutilio Grande, Mártir de la evangelización rural en El Salvador*, UCA, San Salvador 1978, 59.

La misión se inició con la 'gran gira misional' de ocho meses de duración, donde primero se tienen contactos con los campesinos y se hacen fichas antropológicas, con datos económicos, sociales, políticos, culturales y religiosos, que recogen de esta forma las necesidades más apremiantes. Estos conocimientos fueron profundizados a partir del método de 'acción-reflexión-acción' dentro de un marco bíblico. En la primera etapa misional se entrega el Nuevo Testamento a campesinos, con instrucciones y prácticas para su uso. Se hacen dinámicas de grupos, prácticas sacramentales y profesiones públicas de fe. Al final de las dos semanas de misión en un pueblo, la comunidad cristiana escoge a sus representantes, conocidos como 'delegados de la palabra de Dios'.

La parroquia de Aguilares funciona después como un centro de comunicación, donde los delegados conocen a otros delegados y reflexionan los problemas de sus comunidades. Tanto las comunidades como los delegados reciben cursos que enfocaban los niveles personales, comunitarios, nacionales e internacionales. Se quería la participación de la comunidad para una auto-evangelización de la misma. El líder de la comunidad era el delegado de la Palabra de Dios. Ellos llegaron a sumar 326. Los campesinos más capaces de asimilar los contenidos y objetivos de la misión formaron un grupo llamado 'preparadores'. Ellos se reunían cada dos semanas con el equipo misionero y eran los encargados de transmitir los temas y puntos de reflexión a los delegados de la Palabra. La Biblia era interpretada entonces en participación comunitaria, desde su estilo lingüístico, a su modo. La comunidad permitió la reafirmación de la personalidad del creyente, y los campesinos perdieron el miedo de exteriorizar sus ideas. Así los miembros de la comunidad fueron asumiendo funciones internas y externas de la comunidad: delegados de cursos pre-bautismales, delegados de la catequesis, delegados para los grupos juveniles, delegados para la música y preparadores para animar y fundar nuevas comunidades. También la estructura interna de la comunidad contaba con secretarías, de asuntos fiscales, de asuntos sociales, y de conflictos. El trabajo muchas veces era familiar, pues detrás de cada delegado o secretario estaba toda la familia que sostenía el trabajo. Por ello puede comprenderse como un ministerio laical participado.

1.4. La Iglesia en tiempos de Mons. Óscar Arnulfo Romero

1.4.1. *Entre evangelización y politización: radicalización de Mons. Romero*

Los miembros de las CEBs habían adquirido una nueva forma crítica de pensar a través del trabajo pastoral. Habían recobrado el carácter liberador de la fe y habían quebrado los patrones de conducta de una educación represiva. Ocurre lo que E. Torres-Rivas llama desobediencia popular. Anteriormente anotamos las innovaciones que esta práctica pastoral trajo consigo, desde una perspectiva eclesial. La misión como tal fue ampliada al servicio y responsabilidad del cristiano en la sociedad. Los miembros de CEBs llegaron a tomar tareas en protestas obreras y campesinas, y militan más tarde en las nacientes organizaciones populares (OPs), en las que los líderes de CEBs ofrecen su experiencia eclesial, al servicio de comunidad nacional. La legitimidad de las prácticas de las CEBs y de la Iglesia dedicada a la liberación es cuestionada por las autoridades civiles, militares y hasta eclesiásticas, lo que da origen a la primera gran crisis de las CEBs, situadas entre la evangelización y la politización. La Primera Semana de Pastoral Arquidiocesana (1976) organizada por R. Grande con la ayuda del senado presbiteral de la arquidiócesis y de las CEBs es un acontecimiento de legitimación, estímulo e irradiación de las prácticas de CEBs y la IdP, especialmente la de Aguilares.

Las presiones contra la IdP no cesaron. Mons. Chávez se ve obligado a renunciar por su avanzada edad y en medio de tantas polémicas es sucedido por Mons. Óscar Arnulfo Romero en febrero de 1977. Entre tanto Aguilares fue ocupada por el ejército y tres sacerdotes extranjeros y ex-seminaristas jesuitas envueltos en la pastoral de CEBs son expulsados del país, entre ellos el belga G. Denaux de Zacamil. El 12 de marzo de ese año es asesinado R. Grande, evidentemente, por el ejército.

salvadoreño El recién nombrado Mons. Romero ordena la suspensión de los servicios religiosos dominicales en la arquidiócesis de San Salvador, a excepción de uno realizado en la catedral⁵⁶. Este es el primer signo de una paulatina radicalización en Mons. Romero, que según H. Alas se inicia en el contacto con campesinos y formadores en el centro Los Naranjos en 1976⁵⁷.

Jon Sobrino nos explica el contenido de esta radicalización. Describiendo las opciones tomadas por Mons. Romero, presenta la comprensión generalizada del pobre que prevalecía en la Iglesia antes de su llegada. En efecto, primeramente para la Iglesia se trataba de la gestación de una sociedad justa para los pobres⁵⁸. Sin embargo, se descubre más tarde el potencial de los pobres, gestores de su propio destino, se trata de que el poder se ejercite para los pobres y que los mismos pobres obtengan poder para liberarse⁵⁹. Esta evolución conceptual influye posteriormente en 1978 en la comprensión de la relación entre la Iglesia y los movimientos populares. Al principio para Mons. Romero la organización popular es un derecho y más tarde la comprende como una necesidad. Pero su apoyo a las organizaciones populares no estuvo libre de tensiones, como lo ilustra el problema en torno al proyecto de la primera Junta de Gobierno (1979-1980) apoyado condicionalmente por Mons. Romero y rechazado por las OPs.

A dos años del nombramiento de Mons. Óscar Arnulfo Romero como arzobispo de San Salvador, escribe Jon Sobrino "se ha convertido en la conciencia cristiana del país, que critica los atropellos producidos por estructuras injustas y da esperanza y fortaleza a las mayorías pobres"⁶⁰. Se ha convertido también en un símbolo de relevancia social. Así durante su período a cargo de la arquidiócesis se dirige al pueblo y ejerce una gran influencia en el país mediante reflexiones radiales, homilias y sus cuatro cartas pastorales. La Iglesia de la Pascua, La Iglesia Cuerpo de Cristo en la Historia, La Iglesia y las Organizaciones Políticas Populares, Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país. Sobre todo la denominada pastoral de acompañamiento ofrece novedosos criterios teológicos y prácticas pastorales para un cristianismo liberador.

1.4.2. La pastoral de acompañamiento

La línea pastoral del acompañamiento desarrollada por Mons. Romero concibe al laico y al sacerdote encarnado en la realidad del pueblo, es decir, en sus problemas y en sus luchas. "Nosotros comprendemos ahora, que no se trata de una encarnación universal, pues es imposible, se trata de la encarnación en el mundo de los pobres. Desde ellos la Iglesia puede ser para todos, y puede ser un servicio también para los poderosos, a través de una pastoral de la conversión", como dijo en su discurso en Lovaina, febrero de 1980.

56 Cf. T. Guerra, *El Salvador en la hora de la liberación*, o.c. 1980, 225.

57 Cuando Mons. Romero se hace cargo del obispado de Santiago de María, en 1976 no está de acuerdo con los programas de formación de líderes campesinos. No así, más tarde nombra vicario pastoral de la diócesis a uno de los sacerdotes encargados del centro Los Naranjos y participa en los cursos de formación. El centro Los Naranjos tiene "el honor de ser el lugar escogido por Dios, para llamar a Mons. Óscar Romero a desarrollar su carisma profético." Cf. H. Alas, *El nuevo pueblo de Dios. Una experiencia cristiana desde los pobres*. Equipo Pastoral OARS-Refugiados, Heredia C.R. 1985, 67-68.

58 Sin explicitarlo Sobrino se refiere aquí a la pastoral desarrollista que la Iglesia ejecuta a partir de los años '60 (2.2.1 de nuestro trabajo).

59 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia y los movimientos populares en El Salvador", en AAVV, *El Salvador. Un pueblo perseguido. Testimonios de cristianos II. De octubre 1979 a junio 1980*, CEP-35 Lima 1980, 227.

60 J. Sobrino, "La situación de la Iglesia católica en El Salvador y su influjo social", *ECA* 34(1979), 602, escrito bajo el seudónimo Iván Paredes.

La pastoral de acompañamiento es una pastoral que busca la unidad de la Iglesia desde la opción por los pobres del documento de Medellín. La Iglesia está entonces al servicio del pueblo. "La Iglesia se identifica con la causa de los pobres cuando éstos exigen sus legítimos derechos"⁶¹ Este servicio está fundado en *Lumen Gentium*, 1, donde se afirma el valor sacramental de la Iglesia: 'signo de unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano'. La pastoral del acompañamiento es una tarea evangelizadora que lleva a la creación de la unidad entre la Iglesia-comunidad y Dios. El servicio de unidad se logra mediante la convocación de los cristianos en torno a la palabra de Dios y a la eucaristía. Y las CEBs testimonian esa unidad. Una CEB "es un tipo de comunidad organizada que surge alrededor de la palabra de Dios que convoca, concientiza y exige, y alrededor de la Eucaristía y demás signos sacramentales para celebrar la vida, la muerte y la resurrección de Jesús, celebrando a la vez el esfuerzo humano por abrirnos al don de una humanidad mejor"⁶²

Las CEBs son parte integrante del proyecto de redención cristiana. Desde ellas y la opción por los pobres la Iglesia realiza su vocación cristiana y su misión en favor del Reino. Las CEBs contribuyen a la realización de la identidad y misión eclesial. A través de las CEBs la Iglesia acompaña a los pobres en sus organizaciones. También las OPs en las cuales militaban miembros de CEBs, van a ser apoyadas por la Iglesia, a través de las intervenciones de Mons. Romero en favor de la justicia y contra la violencia. Estas y otras acciones convierten a Mons. Romero en un líder y guía de la IdP y de las CEBs, que para este tiempo ya afrontaban persecución y muerte.

1.4.3. Relación de las CEBs con las OPs

En nuestra comprensión de las CEBs salvadoreñas prestamos atención al nacimiento, organización y misión de las CEBs. En tiempos de Mons. Romero las CEBs promueven la militancia de sus miembros en OPs, donde descubren una meta política que refleja las aspiraciones populares y la esperanza cristiana de liberación. En el presente apartado atenderemos cómo se produce el acercamiento entre las CEBs y las OPs.

El Proceso de acercamiento entre las CEBs y las OPs

Hasta 1970 la única organización política revolucionaria era el partido comunista (PC), que trabajaba desde la clandestinidad. El PC había tomado una actitud reformista durante los años '60⁶³ y fue arrastrado por la táctica ideológica-militar de unidad nacional durante la denominada guerra del fútbol en 1969. De 1961 a 1963 el PC tenía un brazo armado, el Frente Unido de Acción Revolucionaria (FUAR), que fracasó debido al elitismo de su tendencia foquista. El foquismo le condujo al menosprecio del papel del movimiento de masas⁶⁴. Estas son las razones que obligan a dos fracciones (ERP y FPL) a abandonar el PC e iniciar un movimiento de acción política por la vía militar y con una base popular.

A finales de los años '60 el movimiento magisterial ANDES cobra un gran auge gracias a sus huelgas de apoyo y reivindicación que le ayudan a romper la unicidad del PC para dar fuerza al nacimiento de las primeras OPs.

Para los miembros de las CEBs las nacientes OPs se convierten en una invitación a concretar en la sociedad los contenidos adquiridos en las prácticas de sus comunidades. En Zacamil la relación entre CEBs y OPs se inicia a partir del apoyo a

61 Tercera carta pastoral de Mons. Óscar Romero "La Iglesia de los pobres y las Organizaciones Políticas Populares", en O. Romero y otros, *Iglesia de los Pobres y organizaciones populares*, UCA, San Salvador 1978, 25.

62 *Ibid*, 23-24.

63 Cf. M. Lungo, o.c. 1987, 67.

64 Cf. M. Harnegger, *Con la mirada en alto. Historia de las FPL Farabundo Martí a través de sus dirigentes*, UCA, San Salvador 1993, 28.

trabajadores en huelga En Aguilares la participación de los cristianos en la Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS) se inicia junto al proceso de conversión religiosa y política En Suchitoto miembros de CEBs participarán en el Frente Amplio Popular y después Frente de Acción Popular (FAPU) Sobre todo a partir de 1976, los movimientos son perseguidos por las fuerzas armadas y escuadrones de la muerte Y los grupos de poder asocian a una CEB a una célula comunista

Inicialmente, tanto en Aguilares como en Zacamil se hace una distinción entre CEBs y el trabajo más allá de ésta Para R Grande "su misión era evangelización y no la organización política, pero al mismo tiempo comprendió que la concientización en una situación de injusticia y opresión, debía desembocar necesariamente en la organización"⁶⁵ En Zacamil las CEBs descubren su impotencia ante una sociedad pecaminosa⁶⁶ y las OPs son una opción ante esa impotencia, diferenciando siempre entre la CEB y el MP

1.4.4. La experiencia de lucha, persecución y martirio en las CEBs y la Iglesia

El nacimiento de la *Iglesia-red-de-comunidades* (CEBs) en El Salvador está ligado al proceso de conversión de sus miembros y del clero a una pastoral de liberación En el ámbito eclesial la conversión ha sido un proceso continuo, que varía según la correlación entre la proyección social y la reflexión cristiana de las CEBs Según S Bachmann⁶⁷ hay un desarrollo en la proyección social en las CEBs

- las que sobretodo se dedican a las tareas eclesiales y toman en cuenta las sociales,
- las que desarrollan una actividad eclesial, política y social, desde una misma posición,
- las que se orientan al campo político sin separarse de la fe

El esquema de Bachmann muestra el camino por el que pasarán muchas CEBs y nos advierte que existe una relación entre las prácticas de las CEBs y la aplicación escalada de prácticas militares represivas por parte del ejército gubernamental y sus escuadrones paramilitares

La persecución a las CEBs y a los sectores eclesiales que han optado por los pobres se inicia en 1970 con la tortura de I Alas, sacerdote de la comunidad piloto de Suchitoto Él era representante de la Iglesia ante el primer congreso de reforma agraria Alas había desenmascarado los intereses ocultos que harían de la reforma agraria una farsa En ese mismo año es asesinado el P Nicolás Rodríguez Al respecto Mons Rivera y Damas opino es "un crimen político consumado con fines intimidatorios a todo el clero una advertencia a dejar la pastoral emprendida"⁶⁸

En 1971 es expulsado el jesuita J M^a Carballo y se amenaza a I Ellacuría con la expulsión del país por posibles actividades subversivas⁶⁹ Las expulsiones de sacerdotes, las torturas y encarcelamientos a miembros de CEBs, los allanamientos a casas curales y centros de formación cristiana, las campañas de difamación en los medios de comunicación se van incrementando Los miembros se ven obligados a clandestinizar sus cultos y a enterrar sus Biblias, documentos de Medellín y materiales provenientes de los centros de formación

65 UCA-Editores Rutilio Grande *Mártir de la evangelización rural en El Salvador* o c 1978, 83

66 Cf P Declercq, *Het volk van El Salvador De Bijbel opnieuw beleefd*, o c 1982, 161

67 Cf S Bachmann, *Der Beitrag kirchlicher Basisgemeinden (CEBs) zur politischen ideologischen Entwicklung katholischer Volksmassen in Zentralamerika* o c 1986, 93

68 ECA 348-9(1971), septiembre, 809 cit por P Henríquez *El Salvador Iglesia y profecía*, o c 1988, 39, nota 35

69 Cf P Armada y M Doggett *Una muerte anunciada en El Salvador El asesinato de los jesuitas*, PPC, Madrid 1995, 315

Para 1977, cuando un fraude electoral cierra las últimas posibilidades de un acceso pacífico y legal al poder, el nuevo gobierno declara el estado de sitio. Y así legitima sus acciones de expulsión, asesinato, tortura y hasta masacre a la Iglesia dedicada a la liberación en Zacamil, Apopa y Aguilar. A lo largo de ese año la persecución se generaliza en todo el país. La persecución alcanza sobretodo a las organizaciones campesinas (FECCAS y UTC) y de esta manera a las organizaciones y comunidades cristianas que las asesoran. Por ello se agravan las relaciones entre el gobierno y la arquidiócesis salvadoreña. El lema de la campaña de persecución militar declaraba: "ni curas extranjeros, ni curas nuevaoleros."⁷⁰ La estrategia militar se dirigía precisamente contra los sectores de la Iglesia que desarrollaba una opción por los pobres, por considerarse responsable de la inestabilidad social que sufre el país. En este período son asesinados los sacerdotes R. Grande (sj), A. Navarro y un sinnúmero de campesinos miembros de CEBs, sobretodo en la zona de Aguilar, por cuerpos militares o paramilitares. Muchos otros son acusados de subversivos, encarcelados, torturados y expulsados del país, como lo ilustran los casos de los presbíteros Jorge Sarsanedas, Andrés Salvador Carraza. A partir de 1978 se asesinan otras figuras significativas como lo fueron los sacerdotes E. Barrera, O. Ortiz y R. Palacios.⁷¹ Simbólicamente se puede resumir el precio humano que las CEBs y la pastoral de acompañamiento ha pagado por su opción misionera de la siguiente manera: "en los últimos dos años no menos de 50 sacerdotes, prescindiendo de las amenazas a todos los jesuitas, han sufrido calumnias públicas, amenazas, encarcelamiento, torturas, expulsiones y cinco de ellos el asesinato."⁷²

A inicios de 1980 se intensifican las masacres al pueblo salvadoreño, mientras se asesina selectivamente a sus dirigentes políticos⁷³ y eclesiales. Un mes antes del asesinato de Mons. Romero la estadística era la siguiente: "unos cuarenta sacerdotes, han sido seriamente amenazados, expulsados o torturados. La totalidad de los jesuitas han sido amenazado de muerte dos veces entre 1979 y 1980. Últimamente también las religiosas son perseguidas. Muchos cristianos de la base han sido amenazados, cateados, torturados y asesinados por su calidad de cristianos, impidiéndoseles celebraciones litúrgicas y persiguiéndoseles por su identificación con algún sacerdote."⁷⁴

El 24 de marzo de 1980 la IdP pierde su figura más conocida: Mons. Romero. Las CEBs se ven obligadas a clandestinizarse, a salir del país o a ayudar en las llamadas zonas liberadas por el FMLN en los años '80. Este testimonio de tantos mártires ha sido denominado por Dussel "El Salvador: un Job comunitario", donde la figura de Job es colectivizada en el pueblo y las comunidades perseguidas, Satán como un sistema de muerte y dominación ausente de Dios, y sus sabios como los teólogos de la resignación, que son cuestionados por las prácticas de liberación del pueblo.⁷⁵

A pesar de su gravedad, la persecución no logró crear una cohesión en la Iglesia de El Salvador. Las relaciones entre los miembros de la conferencia episcopal de El Salvador se han roto. Lo mismo puede decirse de las relaciones con el nuncio apostólico, a quien unos 300 sacerdotes y religiosos(as) exigieron en 1978 -a través

70 Cf. Mons. A. Rivera y Damas: "Labor pastoral de la Arquidiócesis de San Salvador especialmente de las comunidades eclesiales de base en su proyección a la justicia", *ECA* 32(1977)348-349, 805-814.

71 Cf. H. Alas: *El Salvador ¿por qué la insurrección?*, o.c. 1982, 198-214.

72 J. Sobrino, "La situación de la Iglesia católica en El Salvador y su influjo social", *ECA* 34(1979), 605.

73 Sobrino afirma que en 1979 fueron asesinadas unas 1000 personas y en los dos primeros meses de 1980 ya se había alcanzado mitad de esa cifra (500). Cf. "La Iglesia y los movimientos populares en El Salvador" *art. cit.* 1980, 224.

74 *Ibid.*, 223.

75 Cf. E. Dussel: "El Salvador: un Job comunitario", *Concilium* 19(1983)189, 416-427.

de una carta-, una posición más acorde con la realidad popular y eclesial ante su apoyo a un gobierno que persigue a la Iglesia.

1.5. Puebla y las CEBs

Durante la preparación de la conferencia de Puebla se temía que el magisterio latinoamericano se pronunciase contra las CEBs y terminase con el impulso eclesiológico y pastoral desencadenado por el Vaticano II y Medellín.⁷⁶ Cuando el Concilio Vaticano II se expresa sobre el papel de la Iglesia en la sociedad, utiliza el término 'misión', que es dada por Jesucristo, desde donde se ofrecen criterios de discernimiento para la promoción de la unidad, para una 'sana socialización civil y económica' (*Gaudium et spes* 42). Con Medellín se centra la misión en el continente latinoamericano "A nosotros los pastores de la Iglesia nos corresponde educar las conciencias, inspirar, estimular y ayudar a orientar todas las iniciativas que contribuyen a la formación del hombre. Nos corresponde también, denunciar todo aquello que, al ir contra la justicia, destruye la paz" (Medellín 2,20).

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, dedicada a "la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina" y celebrada en Puebla en 1979, no descuida las citadas líneas de la eclesiología del Vaticano II y de Medellín. Pese a las tensiones provocadas por el abandono de las conclusiones de Medellín en el documento de consulta (1978), el Documento Final enfatiza la necesidad de construir una sociedad de justicia y libertad (Puebla 87-89) pero advirtiendo sobre los peligros en las tendencias espiritualistas, activistas, e ideológicas (Puebla 90-92,263).

En una reacción rápida ante sus conclusiones Jon Sobrino sistematiza su núcleo central⁷⁷, que después completa con un análisis de sus aspectos eclesiológicos⁷⁸ si la conferencia estaba dedicada a "La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina", entonces ese núcleo central lo constituirá la cristología. La cristología de Puebla se aleja de las conclusiones del Vaticano II. Puebla invierte la afirmación de la *Evangelii nuntiandi*, de Cristo como primer evangelizador, para presentarlo como el contenido de la evangelización. Y como primera consecuencia de esto, opina Sobrino, se desvincula a la cristología de su marco bíblico, de su referencia al Reino de Dios y de su anuncio a los pobres, desconociendo así los avances cristológicos en la reflexión latinoamericana.⁷⁹ Puebla ha sido por lo tanto una oportunidad perdida para la presentación de una cristología latinoamericana. Sus conclusiones son más que todo un inicio y no tienen la palabra última.

A través del inventario de la evolución eclesial desde Medellín presenta Sobrino un contexto, cuyo conocimiento es necesario para la interpretación íntegra de Puebla. La conferencia de Puebla está marcada por una intención correctiva de la Iglesia de los pobres: "se impone una honrosa retirada hacia una Iglesia mejor conocida, dentro de la cual se sabe cómo tratar con los poderosos de este mundo y en la que se tienen

76 "Se teme ahora la vuelta a un centralismo que, aunque pluralista y aparentemente ilustrado, no sea cristianamente comprometido. Se teme la manipulación de lo mejor de la teología de la liberación convirtiéndola en escolástica abstracta y nominalista. Se teme la disvirtuación de una praxis eclesial dirigida a la predicación de aquel Dios que oye el clamor de los oprimidos y a la lucha por la justicia en un mundo de pecado y de miseria." Citamos de "Presentación", ECA 32(1977)348-349, 706. G. Gutiérrez al referirse al documento de consulta (DC), anterior al documento de trabajo para Puebla, afirma que no presta interés a la problemática real latinoamericana. El DC insiste en la secularización como el desafío más grande para la Iglesia latinoamericana, habla de la industrialización del continente, sin mencionar a los obreros y "poco o nada [dice] sobre el capitalismo dependiente que estructura la explotación de los pobres de A.L." G. Gutiérrez, "Sobre el documento de consulta para Puebla", en AAVV *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, CTR, México D.F. 1978, 6.

77 Cf. J. Sobrino, *Reflexiones sobre el documento de cristología de Puebla*, (Ediciones populares 2), Centro de Estudios Sociopolíticos y Eclesiales Antonio de Montesinos, México 1979.

78 Cf. J. Sobrino, "Puebla serena afirmación de Medellín", *Christus* 44(1979)520-521, 45-55.

79 Cf. "La cristología de Puebla, entrevista con Jon Sobrino", *Páginas* 23(1979), 54-58.

respuestas doctrinales para casi todos los problemas que emergen ⁸⁰ En este marco, la presencia del Papa Juan Pablo II en Puebla tuvo consecuencias para reforzar la corriente correctiva. Esta corriente parte de la afirmación de contenidos doctrinales, donde se obtienen conclusiones para la defensa de la dignidad humana. Esta vía desconoce al método teológico latinoamericano de la TdL, porque parte de una cristología o eclesiología previa a un enfoque de su aspecto relacional con el plan de salvación y con el contexto histórico al cual se dirige. Por eso las consecuencias eclesiales de la vía doctrinal no son inspiradoras, porque su interés se concentra en la regulación de la verdad sobre Dios y el mundo, como ortodoxia conocida en forma *a priori*.

A pesar de los límites en la vía doctrinal de Puebla el teólogo belga Van Nieuwenhove advierte el esbozo de un proyecto para la liberación cristiana: "lo que interesa es liberar a la fe en Dios de las pseudo-concepciones ideológicas y testificar por medio de la Palabra, el estilo de vida y el compromiso por la verdad de que a Dios se le puede reconocer dondequiera que los hombres se yerguen, se liberen y se reúnen para ofrecer resistencia activa, a los procesos históricos que se han basado en la opresión y la injusticia, porque la injusticia es una forma de idolatría y Dios mismo toma a su cargo la defensa de los pobres" ⁸¹

En Puebla hay una línea encauzada a partir de los aspectos doctrinales de la fe e interesada por la liberación cristiana. Lo último indica que en Puebla hay aspectos positivos. Para Jon Sobrino su aporte yace en su tono denunciante de la pobreza latinoamericana. En efecto, por una parte, se opta por una evangelización que libere de injusticias. Lo que no se alcanza explícitamente en la cristología se alcanza con esa opción pastoral, que se convierte en una opción histórica, con la que se sigue el camino de Jesús en su encarnación, en su solidaridad y en su intención de eliminar la pobreza real. También es favorable la mención del indígena y de la mujer dentro de la categoría de pobres, la valoración de las CEBs, al estar en la base del pueblo. Por otra parte, tampoco tienen lugar condenas contra la TdL, contra la línea liberadora la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), ni contra el análisis marxista, pero sí se condena al capitalismo y a la ideología de la seguridad nacional. Por eso es Puebla una afirmación serena de Medellín, que mantiene esperanzas para una eclesialidad de liberación integral.

En El Salvador las afirmaciones del documento son de gran repercusión para la Iglesia y la sociedad. Por ejemplo, las prácticas de las CEBs en lo eclesial (629,641) y en lo social (642) son incentivadas. También Mons. Romero parafraseaba el documento de Puebla en su última carta pastoral titulada "La misión de la Iglesia en medio de la crisis del país". Con Puebla condenó la ideología de la seguridad nacional, como una absolutización del estado, que agrede injustamente al pueblo. A partir de allí Mons. Romero afirmó que la utilización de la violencia por cristianos es un recurso no privilegiado para la defensa de la dignidad del pueblo. Con los aportes de Puebla se finaliza una crisis de conciencia en las CEBs que desde 1976 participaban en OPs y en organizaciones político-militares (OP-Ms).

Conclusión

Hemos estudiado diversos fenómenos en la historia de El Salvador. En especial nos hemos concentrado en las condiciones sociopolíticas que llevan a una nueva interpretación de la fe y práctica cristiana en la IdP. El nacimiento de un cristianismo liberador no puede comprenderse fuera del movimiento cooperativista de los años sesenta y sobretodo, fuera del movimiento popular en la década de los setenta. Además, hay que mantener presente la teología desarrollada a partir del Vaticano II y

80 J. Sobrino "Puebla serena afirmación de Medellín", *art. cit.* (1979) 46

81 J. Van Nieuwenhove "Puebla y la Iglesia Universal", *Concilium* 17(1981)164, 113

Medellín El sufrimiento acumulado, el recuerdo de las luchas liberadoras de la década de los treinta y la renovación eclesial, teológica y pastoral ayudan a que grupos cristianos y populares asuman un papel activo en la vida del país y que entrevean la posibilidad de un cambio que revolucione las estructuras cerradas del estado. La Iglesia salvadoreña que ha optado por los pobres capta esa esperanza como un signo de Dios hoy y decide acompañarles pastoralmente. Como consecuencia, la Iglesia, sobretudo en la arquidiócesis pierde el respaldo del gobierno, pero socialmente, la Iglesia gana un gran prestigio desde abajo se acerca verdaderamente al pueblo perseguido y masacrado, porque como lo decía Mons. Romero, mezcla su sangre con la del pueblo.

SECCIÓN I. B. APORTES ECLESIOLOGICOS DE JON SOBRINO

Las primeras publicaciones de Sobrino datan de 1965 y en ellas recoge el espíritu renovador del Concilio Vaticano II, conjugado con las reflexiones filosóficas de Chardin, Marcel, Lacroix etc ¹, que prontamente serán complementadas, a medida que avance en su formación, con el pensamiento teológico. Dentro de este proceso encontramos su primer artículo eclesiológico², donde utiliza metafóricamente la definición conciliar 'pueblo de Dios' para contrarrestar el carácter estático de una comprensión 'Iglesia-edificio', que ve a la Iglesia como una institución que prescindía de toda modificación. Con el motivo de la movilidad y el cambio eclesial prolonga la línea de sus primeros artículos, sobre los cambios constantes provocados por la cultura científica y moderna. Al unir ambos contenidos lanza la pregunta: ¿en la cultura moderna todo cambia, y la Iglesia ¿no cambia también?

La crisis eclesial en la relación de la Iglesia con el mundo, dice Sobrino, acaece, por la negación del carácter peregrino de la Iglesia -que como pueblo de Dios sigue adelante-, por la insistencia de una mentalidad, que aduce, que la Iglesia es estable -en el sentido de inmovilidad de la Iglesia-edificio-, por su incomparabilidad con otras instituciones puramente humanas. A un nivel intraeclesial, Sobrino muestra panorámicamente la crisis en la Iglesia, desde la tensión en la comunidad de creyentes, provocadas por la 'casi-identificación' de la Iglesia con la jerarquía.

Con el decreto *Apostolicam actuositatem* y la constitución *Lumen gentium*, afirma Sobrino, se esfuerza el Concilio Vaticano II por superar esta tensión. Puntos centrales de este esfuerzo son la valorización del apostolado de los seglares, como esencial a la vocación cristiana y la búsqueda de la unidad eclesial desde el sacerdocio común y la responsabilidad de todos como pueblo de Dios³.

Los problemas que para este tiempo motivan el quehacer reflexivo de Sobrino reflejan el clima académico progresista de la década de los sesenta: el ateísmo, la muerte de Dios y la fe adulta, provocado por la crítica científica y el secularismo, que aparece en las ciudades por la masificación humana de la sociedad. Su argumentación conduce a una valoración de la ciencia moderna, del cristianismo secularizado y del pensamiento existencialista. Y detrás de esta argumentación encontramos la teología del *Personale Begegnung mit Gott*⁴ y la recepción de las filosofías existencialista de Kierkegaard y de la esperanza de Marcel. Sobrino las recepta y hace que giren en torno a un núcleo determinado por una espiritualidad ignaciana del discernimiento de espíritus⁵, propuesta como un principio de búsqueda de soluciones eclesiales. Este núcleo aparece lógicamente planteado al aplicarse a una concepción de Dios, la Escritura e Iglesia como misterio, que realiza un sentido profundo, accesible mediante la fe, que supone algo más allá de un cientifismo reduccionista.

El lenguaje progresista de Sobrino recoge la discusión teológica tratada por los más prestigiosos teólogos de este tiempo, la del hombre moderno. Con este lenguaje plantea la problemática eclesial y eclesiológica para un lector situado culturalmente en

1 Cf. J. Sobrino "Teilhard de Chardin en sus cartas", ECA 20(1965)208, 223-228. "Fenomenología de la esperanza en Gabriel Marcel" (I) ECA 20(1965)209, 257-267. "Fenomenología de la esperanza en Gabriel Marcel" (II) ECA 20(1965)210, 283-289, "Reflexiones sobre nuestra cultura científica", ECA 21(1966)222, 305-314.

2 Cf. J. Sobrino "¿Crisis en la Iglesia?", ECA 22(1967)231, 647-656.

3 Cf. *ibid.* 653-654.

4 Cf. E. Schillebeeckx *Personale Begegnung mit Gott, Eine Antwort an John A. T. Robinson*, Matthias Grunewald Mainz 1965².

5 Cf. J. Sobrino *art. cit.* 655-656.

el mundo moderno y con una fe adulta. Él afirma que no se dirige a los campesinos, quienes no saben nada de la crisis en la Iglesia católica. Se dirige a los universitarios, a los lectores de Marcel, Sartre, Marx, de la revista *Time*, etc.⁶ Sin embargo, en medio de sus reflexiones encontramos una naciente toma de conciencia para que surjan nuevas reflexiones abiertas a nuevos interlocutores. A lo largo de la década de los setenta veremos que Sobrino introduce nuevas líneas metodológicas y temáticas dispuestas a consolidar una eclesiología arraigada en lo que denominará mundo salvadoreño. Pero antes de llegar ahí veamos brevemente un precedente en esta evolución: su primera historización del concepto 'pueblo de Dios'.

Nuestro autor añade a su reflexión sobre la eclesiología del pueblo de Dios un carácter histórico, que se hace notar en su 'diálogo con el marxismo'.⁷ El 'pueblo de Dios' peregrina en la historia, de forma dialéctica entre el misterio luminoso de Dios y el misterio del pecado, que llevan al hombre a una existencia polarizada entre el ansia del bien absoluto y el sentimiento de fracaso ante el bien deseado.⁸ Esta tensión, continúa Sobrino, se halla también en una consideración del marxismo como filosofía salvífica con una fenomenalidad histórica y una estructuración religiosa. Pero hay una diferencia: en la concepción marxista el hombre se hace dios (autodivinización), mientras que para el cristianismo, la divinización humana ocurre por el Dios que se hace hombre. La historia se convierte así para el cristianismo en camino de acceso a Dios a través de la carne humana. La divinización del hombre de Marx, como crítica a la religión, tiene por ventaja, que puede llevar a una actitud equilibrada de la reflexión sobre el hombre y Dios. Aunque el marxismo presente para Sobrino una reducción fundamental, valora un elemento de su crítica a la religión: "la religión nunca puede ser refugio en favor de Dios en contra del hombre como la anti-religión de Marx sería un refugio en favor del hombre en contra de Dios".⁹ Y las consecuencias eclesiológicas de este equilibrio desvelan una negativa polaridad del concepto pecado, comprendido solamente como ofensa a Dios. Tal límite impide atender la condena marxista de la sociedad injusta. Sobrino piensa que esta condena colectiva planteada por el marxismo tiene que ser escuchada por el cristianismo, debido a su justeza.¹⁰ En términos concretos para Sobrino hay un pecado contra el hombre, que estando oculto ahora está saliendo a la luz, de tal modo, que "podemos y debemos hacer algo más que pedir la misericordia de Dios".¹¹

Es importante percatarnos aquí de una primera historización del concepto pueblo de Dios. Sobrino pregunta en su diálogo con la crítica marxista¹² por la repercusión cristiana de los conceptos Dios y pecado. Nuestro autor ve en pueblo de Dios una paradoja, es peregrino en la historia y se dirige a Dios. Su peregrinación se lleva a cabo escuchando la voz de Cristo y de la historia, en especial la presente, para que sus miembros lleguen a ser signos de Dios en un mundo que no cree.¹³ Otra vez el problema del hombre moderno, con su incredulidad, es el tema de fondo de la

6 De ellos afirma Sobrino "el ser cristiano consciente y comprometido es un problema personal que no pueden resolver meramente envolviéndose en el cristianismo de otros", en "¿Crisis en la Iglesia?", *art. cit.*, 649. Esta distinción continuará en otros artículos: "¿Es Dios un problema en tu vida?", *ECA* 22(1967)232, 690, "El catecismo holandés", *ECA* 23(1968)237, 107.

7 Cf. J. Sobrino, "Diálogo con el marxismo", *ECA* 23(1968), 24.

8 Cf. *ibid.*, 19.

9 *Ibid.*, 21.

10 Cf. *ibid.*, 22.

11 *Ibid.*, 23.

12 Sobrino relativiza el pensamiento marxista inclinándose hacia un cierto triunfalismo cristiano en muchos pasajes de este artículo: "Entonces la luz mezclada de oscuridad, que irradia el marxismo, se disolverá por sí sola en la luz más potente y definitiva del cristianismo" *ibid.*, 24. El diálogo con el marxismo propuesto por el catecismo holandés seguirá preocupando a nuestro autor en el futuro. Cf. "El catecismo holandés", *ECA* 23(1968)237, 110.

13 Cf. J. Sobrino, "Diálogo con el marxismo", *art. cit.* (1968), 23.

reflexión de Sobrino. No obstante, si llega a reconocer el límite de la relevancia de su reflexión de cara a la problemática teórica del marxismo, la realidad sociopolítica de las guerrillas, el reformismo, etc. en América Latina. De ahí que califique su reflexión como lujo intelectual.¹⁴

El teólogo jesuita continúa la historización de los contenidos eclesiológicos de pueblo de Dios con su regreso definitivo a San Salvador¹⁵, donde ya había trabajado como docente de filosofía. Este es el desarrollo de un proceso que podemos observar, sobretudo, a raíz de sus publicaciones entre los años 1974 a 1977 sobre la fe y la religión, la cristología, la teología del Reino de Dios y la espiritualidad. La reflexión eclesiológica aparece implícitamente en la temática teológica de la apertura cristiana a la historia, planteada de tal modo, que la Iglesia supere el miedo a lo nuevo, mediante la esperanza¹⁶, supere la unilateralidad de su orientación hacia el Cristo de la fe y recobre el seguimiento del Jesús histórico¹⁷, distinga entre ella y el Reino de Dios¹⁸, de al Reino de Dios la radicalizar de reconciliación universal, desde su seguimiento de Jesús¹⁹ y desde la escatología²⁰, se contextualice en América Latina a través de la historización de la teodicea, entendida como la pregunta por la muerte del otro²¹ y por lo tanto reformulada como antropodicea²².

14 Cf. *ibid.* 24

15 Una vez que ha defendido su tesis doctoral, con el título *Significado de la cruz y la resurrección de Jesús en las cristologías de Wolfhart Pannenberg y de Jürgen Moltmann*. Frankfurt d. Meno (1975), no publicada. Sobrino se suma a la comunidad docente de la UCA en San Salvador.

16 Cf. J. Sobrino, "Mito, antropología e historia en el pensamiento bíblico" *ECA* 29(1974)305-306 181.

17 Con la reflexión de la cristología de la liberación propuesta desde el Jesús histórico. Sobrino asume la sospecha de las repercusiones prácticas de las cristologías en cuanto a sus incidencias creyentes y praxicas. La cristología del Jesús histórico proviene de una hermenéutica que relaciona a la historia de Jesús con la nuestra. Primeramente se asume el significado de la situación actual en que vive la inmensa mayoría pobre en América Latina. La historia es interpretada como pasado y presente con una importancia significativa: a través de la historia se reflexiona y llega a lo absoluto. Segundo, el acercamiento a Jesús se hace a través de su praxis para la realización del Reino de Dios. Este acercamiento es previo al acercamiento doctrinal o dogmático, porque la doctrina y el dogma se desprenden de la praxis de Jesús. De ahí que Sobrino llegue a plantear la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe de una manera relacional: "Si el fin de la cristología es confesar a Jesús como el Cristo, el punto de partida es afirmar que ese Cristo es el Jesús de la historia". De este modo, la cristología del Jesús histórico se hace seguidora del camino que lleva a la proclamación de Jesús como el Cristo. Y en tercer lugar, la reflexión del Jesús histórico apunta a la reinterpretación del seguimiento de la praxis del Jesús histórico en la historia actual y propone la vía ortopráctica sobre la vía ortodoxa: se sigue a Jesús re-haciendo su historia en nuestros días. Cf. los siguientes artículos de J. Sobrino: "Introducción a la segunda edición", "El Jesús histórico como punto de partida de la cristología", "El Jesús histórico y el Cristo de la fe: Tensión entre fe y religión", todos ellos publicados en *id.* *Cristología desde América Latina* (1976) 1977², respectivamente xi-xx, I 1-13, IX, 235-267. Sobre la vía praxica para el acceso al Jesús histórico afirma Sobrino más adelante: "en el fondo sabremos que Cristo predicar si predicamos como el reino de Dios, sabremos como evangelizar, que buena hay que anunciar, que Cristo salvador y liberador hay que presentar si como él anunciamos la buena nueva a los pobres, y en ellos encontramos el rostro escondido de Cristo." *id.*, *Reflexiones sobre el documento de cristología de Puebla*, (Ediciones populares 2), Centro de Estudios Sociopolíticos y Eclesiales Antonio de Montesinos, México 1979.

18 Cf. J. Sobrino, "El Cristo de los ejercicios", *Chnstus* 40(1975)476, 44.

19 Cf. J. Sobrino, "La fe de Jesús. Relevancia para la cristología y el seguimiento", *Chnstus* 41(1976)484 15-39.

20 Cf. J. Sobrino, "Tesis sobre una cristología histórica" en *id.*, *Cristología desde América Latina*, o.c. 1977 XI 304-305 original *ECA* 30(1975)322-323, 457-482.

21 Cf. J. Sobrino, "La muerte de Jesús y la liberación en la historia", en *id.*, *Cristología desde América Latina* o.c. 1977², VI, 166, 188-190, original *ECA* 30(1975)322-323, 483-511.

22 Cf. J. Sobrino, "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana", en *id.*, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, (Presencia Teológica 8), Sal Terrae, Santander 1981 I, 44, original *ECA* 30(1975)322-323, 426-435.

No es sino a casi diez años de su primera -y hasta entonces única- publicación de carácter eclesiológico²³, que Jon Sobrino retoma explícitamente un tema de la eclesiología. A diferencia de su anterior publicación, no enfoca la situación eclesial a partir de la crisis, sino de la conflictividad²⁴. Ahora parte de un modelo eclesial tomado de una experiencia liberadora en América Latina, que busca mantener la intención de Jesús y de la Iglesia primitiva en estructuras históricas, que a su vez están relacionadas con la fe y la práctica de una comunidad eclesial. En otras palabras, Sobrino asume la reflexión eclesial configurada en América Latina por un cristianismo liberador. Y de ahí obtiene la siguiente conclusión: "no es tanto la problemática intraeclesial la que plantea el problema de la unión o de la división, sino la misma realidad del tercer mundo, como realidad que está fuera de la Iglesia, la que origina los remolinos aglutinantes de cristianos y la división entre ellos"²⁵.

Esta reflexión está sustentada en un nuevo modelo que Sobrino configura a partir de diversas prácticas y opciones pastorales y teológicas, donde participan las CEBs, agentes de pastoral, sacerdotes, religiosos, obispos y teólogos. A través de ellos, en diversas partes de América Latina la Iglesia asume, desde una fe consecuente, la situación de pobreza, opresión y las esperanzas de los pobres. Hasta mediados de la década de los '70 no existía ningún nombre para este modelo eclesial y se le asociaba con la opción por los pobres expresada en el documento de Medellín en 1968.

Nuestro autor examina las repercusiones eclesiológicas de esta nueva forma de configurarse como Iglesia en América Latina de la siguiente manera: la Iglesia ha descubierto su relación con respecto al Reino de Dios: ella no es ese Reino. La Iglesia descubre su ser como misión al servicio del Reino de Dios, para acercar a los hombres lo último y definitivo de Jesús. Toda pretensión triunfalista de la Iglesia queda relativada, al estar ella en función del Reino de Dios, que le exige la realización de su misión, y la interpela a no hacerse ella misma objeto de su función.

La naciente eclesiología latinoamericana "ha desbloqueado la justificación de la unidad de la Iglesia, considerada como uniformidad, ha hecho que la Iglesia se introduzca realmente en el mundo, que es el lugar del conflicto"²⁶. Esta reflexión es reelaborada por Sobrino un año más tarde en 1977, cuando sistematiza su eclesiología en el modelo eclesial de la *Iglesia de los pobres*²⁷. La denominación Iglesia de los pobres (IdP) recoge los esfuerzos de realización de la misión eclesial desde el lugar de los pobres, en cuanto creyentes, oprimidos y con esperanzas concretas de liberación.

El término IdP implica, en esta fase, el primer intento de Sobrino para elaborar una eclesiología contextual, que hace suyas las conclusiones de Medellín, de la teología de la liberación (TdL), de la realidad latinoamericana, en especial, la salvadoreña y los aportes de la eclesiología conciliar del pueblo de Dios y de sus corrientes teológicas afines en Europa²⁸. Este primer intento eclesiológico apuntará no sólo a *nuevos contenidos*, sino que su mismo quehacer utiliza un nuevo *método* epistemológico: "la función liberadora del conocimiento [] consiste en último término [] en transformar una realidad para que llegue a tener significado y recuperar de ese modo el sentido perdido o amenazado de la fe [] Transformar no es buscar una forma inteligible para

23 Cf. J. Sobrino, "¿Crisis en la Iglesia?", *art. cit.* (1967).

24 Cf. J. Sobrino, "La conflictividad dentro de la Iglesia", *Christus* 41(1976)484-19-29.

25 *Ibid.* 20.

26 *Ibid.* 21.

27 La novedad en los matices eclesiológicos se pueden constatar a partir de la comparación de la reflexión original *ibid.*, 23, 25 con su reelaboración en J. Sobrino, "La unidad y el conflicto dentro de la Iglesia" *ECA* 32(1977)348-349, 793 y 797 respectivamente.

28 De estas últimas hace Sobrino un uso crítico: cf. J. Sobrino, "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana" *art. cit.* (1975).

ordenar la realidad para el conocimiento, sino dar nueva forma a la miseria de la realidad"²⁹

Con ello Sobrino sustenta que en El Salvador hay una Iglesia que opta parcialmente en favor de los pobres, experiencia que le permite elaborar un nuevo modelo eclesial que denomina IdP. Esos pobres en la Iglesia pertenecen a la mayoría oprimida, cristiana y católica, del continente latinoamericano, viven en una situación de pecado histórico y esperan que el Reino llegue y transforme la historia³⁰. Con su opción, los cristianos que Sobrino agrupa en la IdP, se deciden por ayudar y favorecer al pobre, para dar actualidad a la praxis del Reino, propia del seguimiento de Jesús³¹. En esta experiencia Sobrino descubre una nueva eclesiología, que toma en serio el papel de la Iglesia en el mundo, desde una óptica relacional con respecto al Reino de Dios, que se concretiza en el modelo eclesial, que realiza su misión como IdP.

La sistematización de esta naciente eclesiología de la liberación se refuerza con las publicaciones de Sobrino en los años 1977 y 1978. Su temática eclesiológica se traslada de una discusión sobre la conflictividad eclesial a la persecución de la Iglesia. Él presenta un modelo de verificación del acontecimiento eclesial a través de las *notae ecclesiae* y explicita la fe tras la praxis eclesial y la relación entre Reino de Dios, el Jesús histórico y la Iglesia de los pobres.

Con este esfuerzo Sobrino intenta legitimar las prácticas eclesiales orientadas a la liberación de los pobres, violentamente atacadas por las estructuras políticas de la ideología de la seguridad nacional y duramente criticadas por sectores católicos opuestos, como es el caso del CELAM.

En este proceso vuelve a evaluar los aportes eclesiológicos del Concilio Vaticano II, esta vez junto a la complementación eclesiológica latinoamericana realizada en el documento de Medellín. De estas dos eclesiologías Sobrino recepta los fundamentos de los que más tarde será su eclesiología de la IdP.

- Iglesia *pueblo* de Dios, 'anterior a toda distancia necesaria entre jerarquía y fieles'.
- Iglesia sacramento, '*signo* de toda la humanidad en camino al Padre y signo de la presencia histórica de Cristo entre los hombres'.
- Iglesia '*asamblea* convocada alrededor de la palabra interpelante de Dios y a la cual se responde en la liturgia'.
- Iglesia '*comunidad* en la que se vive la fe y se realiza la praxis del amor'.
- Iglesia '*parcial*' hacia los pobres, imagen de su fundador, y destinatarios de su solidaridad³².

Nuestro autor mantiene la comprensión de pueblo de Dios como peregrino (1977) pero va más allá, profundizando en las implicaciones de esa metáfora, para dotarla de una operatividad liberadora. Según esto, primeramente, el significado de pueblo de Dios "pretende resumir, entre otras cosas la participación de la Iglesia en la historia de los hombres, sobretudo en sus dimensiones de dificultad, oscuridad, conflictividad"³³, que lleva a la Iglesia a autocomprenderse no como Iglesia-Poder, sino como Iglesia-Pobre³⁴. En esto se funda la parcialidad eclesial del documento de Medellín hacia la

29 *Ibid*, 20-30

30 Cf J. Sobrino, "La unidad y el conflicto dentro de la Iglesia", *art. cit.* (1977), 791

31 Cf *ibid*

32 Cf J. Sobrino, "Significado teológico de la 'persecución a la Iglesia'. A propósito de la Arquidiócesis de San Salvador", en Secretariado Social Interdiocesano (ed.), *Persecución de la Iglesia de El Salvador*, San Salvador 1977, 39-75. Utilizamos su reedición en J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, o.c. 1981, 255

33 *Ibid*

34 Cf *ibid*

mayoría pobre latinoamericana, que lleva a la Iglesia a denunciar esa situación "Donde hay injusticia institucionalizada existe la violencia institucionalizada"³⁵ Pueblo de Dios historizado en el contexto latinoamericano, es el pueblo, pobre, oprimido y perseguido institucionalmente Cuando la Iglesia concreta su misión como anuncio de la Buena Noticia del Reino de Dios (evangelización) para que el pobre se organice hacia ese Reino, se vuelve la negatividad que acosa al pueblo de Dios también contra ella³⁶

Además de la re-significación histórica de pueblo de Dios, Sobrino fundamenta la misión del nuevo modelo eclesial de la IdP desde la *Evangelii nutiandi*³⁷ La línea argumentativa se funda en la relacionalidad eclesial a partir de la vida y resurrección de Jesús, como misión por el Reino de Dios Relacionalmente, la Iglesia es una realidad desencadenada por y para la continuación de la misión de Cristo La *identidad eclesial* se localiza, por lo tanto, en su misión en la historia Entendida como evangelización, la identidad eclesial encontrada y desplegada en la historia unifica la proclamación del mensaje de vida con el testimonio de vida, a la acción evangelizadora con el testimonio profético³⁸, a fin de realizar ahora lo que se espera en la historia futura

Para concluir, anunciamos que dividimos esta sección I B en tres capítulos En el primero (cap 2), titulado Iglesia pueblo de Dios como Iglesia de los pobres, estudiamos los aportes teóricos de Jon Sobrino a una reflexión eclesiológica de la IdP Estos aportes comprenden el planteo de la IdP en relación con otros modelos eclesiales que ayudan a sustentar la reflexión de la IdP como un acontecimiento que conduce a una resurrección de la Iglesia Así mismo indicaremos que Sobrino busca legitimar la experiencia de la IdP a través la verificación de su identidad eclesial y de su realidad teológica Concluimos el primer capítulo de la sección I B examinando la reflexión que Sobrino efectúa sobre la IdP a partir de la perspectiva del Reino y del seguimiento de Jesús

En el segundo capítulo (cap 3) abarcamos la reflexión de la misión de la IdP Pondremos de relieve las reflexiones sobre la praxis liberadora de la IdP en la perspectiva del Reino y del mundo En especial, prestamos atención a la valoración de la misión de la IdP como evangelización y liberación de los pobres A través de su misión la IdP hace que la Iglesia recobre su identidad eclesial y atienda a su realidad teológica Cerramos este capítulo con las prácticas liberadoras de la IdP

Y en el último capítulo titulado conflicto, persecución en la IdP (cap 4) estudiamos los efectos eclesiales y políticos del nuevo modelo eclesial salvadoreño que han sido caracterizados por Sobrino con los términos conflicto y persecución Desde dentro y fuera de la Iglesia se quiere que la IdP abandone su misión liberadora Veremos que según nuestro autor la IdP testimonia su cercanía al pueblo, su fe cristiana y su arraigo en las opciones pastorales de Medellín y Puebla en medio de la oposición y persecución que la acosa

35 *Ibid* 258

36 Cf *ibid* 260

37 Cf J Sobrino "Evangelización e Iglesia en América Latina" ECA 32(1977)348-349, 723-748

38 Cf *ibid* 746

Capítulo 2. La Iglesia Pueblo de Dios como Iglesia de los pobres

Los teólogos de la liberación se ocupan en 1977 con la preparación del contenido de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano con sede en Puebla. A esta intención se une Sobrino con la publicación de una sistematización de sus reflexiones eclesiológicas de los últimos años¹. Un punto medular de su aporte consiste en la precisión de los términos Iglesia popular e Iglesia de los pobres.

La primera versión de su sistematización² (v1) es ampliamente corregida y actualizada en su re-edición de 1981 (v2)³. Para el estudio del desarrollo del pensamiento eclesiológico de Sobrino es interesante constatar la diferencia terminológica entre ambas versiones: en el título de la v1 aparece el término Iglesia popular, mientras que en la v2 se le denomina Iglesia de los pobres. Esta distinción se expresa también en forma cuantitativa⁴ y se puede explicar desde la aclaración hecha por Sobrino: con Iglesia popular -en primer lugar- se subraya el carácter actual de una Iglesia que se abre de forma innovativa a las mayorías populares de Latinoamérica. En segundo lugar, este término es 'calificado bíblicamente' con el segundo término Iglesia de los pobres. Además de una distinción cualificada, favorable al término Iglesia de Dios, recomendada en la v1, pensamos que Sobrino acoge la recomendación papal⁵, recogida más tarde en Puebla 262-264a, a fin de evitar las 'polarizaciones ideológicas' que dicha 'expresión poco afortunada' encierra. Sobre la base de la introducción de la v2, sabemos, que el problema ideológico del término radica en la comprensión reductiva en su recepción por parte de la teología oficial de la Iglesia latinoamericana. Iglesia popular como enfoque puramente sociológico, que puede llevarla a una separación de la Iglesia institucional⁶.

-
- 1 Cf. J. Sobrino, "Resurrección de una Iglesia popular" en AAVV, *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, CRT, México 1978, 83-159 [Reelaborado en "Iglesia de los pobres: resurrección de la verdadera Iglesia" en *id.*, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres: lugar teológico de la eclesiología*, (Presencia teológica 8), Sal Terrae, Santander 1981, IV, 99-142] *id.*, *Iglesia de los pobres. Esbozo de eclesiología sistemática*, (CRT 37) UCA, San Salvador 1978.
 - 2 Cf. J. Sobrino, "Resurrección de una Iglesia popular", *art. cit.* (1978).
 - 3 Cf. J. Sobrino, "Iglesia de los pobres: resurrección de la verdadera Iglesia" en *id.*, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, o.c. 1981, 99-142.
 - 4 En la v1 aparece la denominación 'Iglesia Popular' 16 veces e 'Iglesia de los pobres' 138 veces; en la v2 tenemos 5 (4 veces en la introducción, que recuerda el contexto original de la reflexión) y 88 veces respectivamente. 'Iglesia popular' desaparece prácticamente del texto de la v2. [Nótese que la v2 no reproduce al texto original en su cabalidad: lo que influye para que el término 'Iglesia de los Pobres' aparezca con menos frecuencia].
 - 5 Cf. Juan Pablo II, "Discurso inaugural pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Angeles, México", *Puebla* I 8, AAS 71 [1979], 194. El Papa se refiere aquí a la misión de la Iglesia y alude al tema de la relación entre la Iglesia institucional y la Iglesia popular.
 - 6 El argentino E. Dussel interpreta Puebla 262-263 como luz verde para la Iglesia popular: "si se le entiende como encarnación en los medios populares", y añade: "se le debería condenar si se pretende una Iglesia distinta de la oficial, institucional como otra Iglesia", intención, que en su opinión no refleja a sus actores. E. Dussel *Historia de la Iglesia en América Latina, coloniaje y liberación 1492-1983*, Mundo Negro-Esquila Misional, Madrid 1983, 424. Sobre la acusación del peligro de politización, horizontalismo y reduccionismo de la misión evangelizadora de la Iglesia, afirma agudamente I. Ellacuría: "es hora de que no se recurra al peligro del reduccionismo horizontalista y politizante para evitar compromisos y riesgos exigidos por la santidad de la Iglesia y por la vocación apostólica. En el fondo, la burguesía y la democracia liberal son más horizontalistas y materialistas que las revoluciones, al menos en el momento que éstas sacrificadamente, heroicamente, luchan contra estados de opresión y de represión entregando vidas y porvenires en favor de la causa de la liberación y, en último término, de los más pobres y necesitados". I. Ellacuría, "Esquema de Interpretación de la Iglesia en Centroamérica", *RLT* 11(1994)31, 15. artículo escrito en 1981. Hemos notado que Sobrino utiliza el término 'Iglesia

El teólogo de la UCA recoge sus aportes sobre la Iglesia de los pobres bajo la metáfora 'resurrección de la verdadera Iglesia', para significar el acontecimiento eclesial latinoamericano. La Iglesia *resucita* porque al hacerse popular *nace* del pueblo. La Iglesia resucitada es "ruptura y plenificación ('resurrección') de lo que anteriormente se ha entendido y vivido como Iglesia"⁷, a la vez que revive la experiencia eclesial de las comunidades primitivas.

Es menester advertir que aquello que Sobrino denomina IdP no existía históricamente como un gremio o agrupación eclesial, con estatutos u organización alguna. Bajo IdP se agrupa a cristianos pertenecientes a la Iglesia católica, que desde distintas tareas pastorales, optan por los pobres, realizan prácticas liberadoras y maduran la fe cristiana en relación con la historia actual. Este cristianismo liberador, pese a su escaso porcentaje, estaba esparcido por todo el país y se concentraba en gran parte en la arquidiócesis de San Salvador. Ahora bien, Sobrino descubre en ellos un valor eclesiológico, pues a través de los cristianos comprometidos la Iglesia toma conciencia del significado de la pobreza para su fe, identidad y misión. En otras palabras, Sobrino valora las prácticas y experiencias del cristianismo liberador, porque aprecia que a través de ellos la Iglesia toma estructuras históricas con las que recupera la intención de Jesús. La IdP no será por lo tanto una Iglesia dentro de la Iglesia, sino el reconocimiento eclesial de la importancia de los pobres para la fe, la configuración eclesial y la búsqueda de formas de superación de la injusticia.

De aquí se desprende que para Sobrino IdP tiene dos significados. Muchas veces se refiere al *modelo eclesial de la IdP* manteniendo el significado de una designación teórica de un acontecimiento práctico⁸. En cambio otras veces hablará de *prácticas/praxis de la IdP*, donde se refiere a los efectos de los cristianos que él ha reunido bajo el modelo de la IdP⁹. En el primer caso Sobrino precisa que el modelo de la IdP está constituido por una experiencia en proceso de germinación. En el segundo caso, Sobrino se desprende de los contenidos teóricos del modelo y destaca la relevancia de sus experiencias y prácticas comunitarias para la misión liberadora.

A continuación estudiamos los aportes que Sobrino ofrece en su reflexión sobre la resurrección eclesial en América Latina. En especial, prestamos atención a los recursos teológicos que utiliza para destacar la relevancia, identidad y legitimidad de la Iglesia que nace del pueblo. Estos recursos son, la cristología del Jesús histórico, la eclesiología, la teología trinitaria y del Reino de Dios. En este sentido veremos también las fuentes y criterios con los que Sobrino verifica la legitimidad eclesial y teológica de la IdP. Finalizamos con el significado de la IdP a partir del Reino anunciado y testimoniado por Jesús. En nuestra exposición nos acercamos al plan que Sobrino emplea en su esbozo de eclesiología sistemática¹⁰, que inicia con el desarrollo histórico de la eclesiología hasta el Concilio Vaticano II y continúa con la

popular escasamente y aparece en pocas publicaciones. "La esperanza de los pobres en América Latina", *Misión Abierta* 75(1982)4-5, 604, "El conflicto en la Iglesia", *Christus* 48(1983)570-21, "La Iglesia de El Salvador: Interpelación y buena noticia", *ECA* 38(1983)411-30.

7 J. Sobrino, "Resurrección de una Iglesia popular", *art. cit.* (1978), 83.

8 Permitásenos ilustrar el sentido teórico del IdP en Jon Sobrino. "Lo que vamos a describir a continuación [La existencia de la Iglesia de los pobres] se basa en la observación de esa realidad ya existente, aunque sea en germen, y a veces en distinción y aun en oposición a otras formas de ser Iglesia. No se trata por lo tanto de afirmar triunfalmente que esa Iglesia ya existe por todas partes: se trata más bien de ofrecer su experiencia, aunque a veces sea modesta. Tampoco se trata de canonizar todo lo que ocurre en ese tipo de Iglesia sino de reflexionar sobre el *nuevo cauce de ser Iglesia* que se ofrece y desde allí reflexionar sobre un *nuevo principio integrador de la Iglesia*." J. Sobrino, "Resurrección de una Iglesia popular", *art. cit.* (1978), 100-101. Cursivas nuestras.

9 Cf. *ibid.* 103.

10 Cf. J. Sobrino, *Iglesia de los pobres. Esbozo de eclesiología sistemática*, o.c. 1978.

sistematización de prácticas y experiencias de un cristianismo liberador dentro de un modelo eclesial llamado Iglesia de los pobres

El orden del presente capítulo será el siguiente

Primero partimos del desarrollo de la eclesiología hasta el Vaticano II y Medellín (2 1), donde Sobrino presenta criterios históricos y eclesiológicos para evidenciar que el acercamiento a los pobres permite que la Iglesia recupere una adecuada relación con el Reino y el mundo. Con el segundo punto llegamos al tema central de esta sección: la IdP como resurrección de la verdadera Iglesia (2 2), donde aclaramos de dónde proviene el término IdP, cuál es su relación con las comunidades primitivas (2 2 1) y la cristología del Jesús histórico (2 2 2). A partir de presupuestos teóricos (epistemología) y eclesiológicos (*notae ecclesiae*) analizamos en el tercer punto la identidad de la IdP en los aportes de Jon Sobrino (2 3). En el cuarto punto abarcamos la realidad teológica de la IdP (2 4), a partir de la comprensión trinitaria de la fe y las virtudes teológicas. Finalmente, en la parte dedicada a la IdP en la perspectiva del Reino y del seguimiento de Jesús (2 5), llegamos a los últimos aportes de Jon Sobrino en la década de los setenta, donde recoge sus reflexiones sobre el Reino como lo último de todo seguidor de Jesús (2 5 1) y sobre la normatividad de Jesús para la IdP (2 5 2).

2.1. Desarrollo histórico de la eclesiología hasta el Vaticano II y Medellín [1978]

2.1.1. Modelos anteriores a la eclesiología de la Iglesia de los pobres

En su breve esbozo histórico Sobrino expone globalmente un estudio que recoge tres modelos eclesiológicos anteriores a la eclesiología renovadora del Concilio Vaticano II y de los aportes de la Conferencia de Medellín¹¹

El teólogo jesuita inicia su exposición con un modelo eclesial que consideraba los aspectos sacramentales e históricos de la comunión. Este modelo, propio de los primeros tiempos de la Iglesia, estaba ligado al principio eclesiológico de la patristica denominado *communio sanctorum*. Según el ideal que se desprende de este modelo se pretende alcanzar la unidad de todos los creyentes. De ahí nacera una verdadera comunión, tanto en los sacramentos como la vida de la comunidad. La unidad era comprendida como comunión articulada desde las bases reales de la Iglesia.

Más tarde, continua Sobrino, en la edad media, surge el modelo eclesial de la cristiandad. Pueblo de Dios es el pueblo cristiano, la Iglesia es concebida como *corpus mysticum* de Cristo y su antigua significación *corpus verum* de Cristo se adecua a la eucaristía, con la siguiente consecuencia: "El Señor allí, y no en otra realidad de la vida de los cristianos tiene su trono"¹². En cuanto a su organización, por un lado, se privilegia al clero (*populus spiritualis*) discriminando a los laicos (*populus carnalis*). Por otro lado, se adopta al sistema político monárquico, como forma configuracional de la Iglesia, que hace de la excomunión una medida política.

Por último, en la edad moderna, la eclesiología reacciona apologéticamente contra la reforma protestante, recalando jerárquicamente el primado papal, como es el caso del Concilio Vaticano I. Aquí también la teología reacciona con una vuelta a la eclesiología del cuerpo de Cristo, representada por el alemán A. Mohler. Un puente entre este último desarrollo y la eclesiología del Concilio Vaticano II es la encíclica *Mystici corporis* del papa Pío XII, que desde la concepción cuerpo místico señala los aspectos de realidad visible e invisible de la Iglesia, concepción que no alcanza a reflexionar profundamente sobre el componente histórico de la Iglesia.

11 Cf. *ibid.* 2-4

12 *Ibid.* 2

2.1.2. La historización de la eclesiología en el Concilio Vaticano II

Con el Concilio Vaticano II se superan los resabios de la eclesiología del cuerpo místico, que privilegiaba a la jerarquía eclesial. Sobrino distingue entre dos momentos de la reflexión conciliar, dirigidos a la historización eclesiológica. Primeramente, en la constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium* (LG) I, se reflexiona sobre la Iglesia sacramento en el sentido patrístico de la *communio sanctorum*. La Iglesia es signo de una realidad trascendente, o sea, una realidad teologal, para la historia de los hombres (realidad histórica). De ahí postula Sobrino una primera conclusión "Ese 'para' no es solamente mostrativo de una realidad, sino salvífico"¹³

En segundo lugar, la definitiva historización de la eclesiología se realiza con su concepción como pueblo de Dios en LG II. El contenido de historicidad radica en la reflexión historizada de pueblo, como algo real e histórico, según la tradición del Antiguo Testamento, con lo cual se quiere decir, que la Iglesia está en continuación con Israel y los demás pueblos de la tierra. Al igual como el antiguo Israel, la Iglesia en su carácter de pueblo tiene una estructura histórica en su relación con Dios. Él es quien la elige y la llama para una misión, quien hace una alianza con ella, y quien le da una promesa. Pueblo significa para la Iglesia movilidad histórica para no "detenerse ni absolutizar un momento de su caminar"¹⁴

La Iglesia pueblo de Dios es peregrina. Es una Iglesia que vive en su experiencia de fidelidad los momentos de pecado y de conversión. Pueblo de Dios da un sentido democrático a la constitución institucional de la Iglesia, dota a la Iglesia de una apertura ecuménica hacia otros cristianos y hacia otros pueblos. Y finalmente, la comprensión de la Iglesia como pueblo de Dios destaca la importancia de localidad eclesial.

El camino a la comprensión de la Iglesia como pueblo es posible, debido al replanteamiento de la *estructura relacional* de la Iglesia con respecto al Reino de Dios. Sobrino interpreta LG 5 de la siguiente manera: "la Iglesia no es adecuadamente el reino de Dios", debido a que le es imposible agotar los valores del Reino; ella "está al servicio del reino de Dios", oponiéndose a la opresión del hombre, contraria al Reino y "en ese servicio se constituye la Iglesia, se hace mundanal, pero no mundana", porque en su encarnación en el mundo no se configura, para sí o para el poder, sino para transmitir los valores del Reino"¹⁵

La Iglesia Pueblo de Dios es fruto de la comprensión de la relación entre la Iglesia y el mundo reflexionada en la constitución pastoral *Gaudium et spes*. De aquí enfatiza Sobrino el cap. I, y recoge tres elementos importantes: una dimensión *teologal*, que relaciona a la Iglesia con la Trinidad, una dimensión *mundanal*, que integra a los hombres -sobretudo- solidarios con los pobres, y una dimensión *misiónera*, que declara la acción eclesial como comunicación de buena nueva para la salvación del mundo"¹⁶. La Iglesia como tal y en su misión en el mundo queda presentada según el Concilio de forma relacional, con un fin en el mundo que a la vez está más allá del mundo, en la realidad del Reino de Dios, que lleva a la Iglesia descentrarse de sí misma, para poder desempeñar su misión en el mundo.

2.1.3. Concreción de la eclesiología del Concilio Vaticano II en la conferencia de Medellín

Para nuestro autor la eclesiología de la Iglesia como sacramento de salvación y como pueblo de Dios fue propuesta por el Vaticano II en una perspectiva universal. No

13 *Ibid*, 6

14 *Ibid*, 7

15 Cf *ibid*, 9-10

16 Cf *ibid*, 5

obstante, la universalidad no es la forma de adaptar lo expresado por los padres conciliares. Más que eso, hay que encarnar esa eclesiología de forma *parcial*, desde la localidad de los cristianos a los que se dirige. Esto significa, en palabras de Sobrino, que la forma germinal del planteo de la relación entre la Iglesia y los pobres del Vaticano II necesita ser puesta en marcha desde la realidad a la cual se dirige.

Esta fue la aspiración de la conferencia de Medellín, en la que los obispos latinoamericanos, considerando la situación propia percibieron en los pobres un potencial cristiano y una misión para la Iglesia. Medellín atiende la pobreza latinoamericana y aspira a una Iglesia dedicada a la evangelización y al servicio solidario con los pobres (*Pobreza* 7,8). En sus conclusiones Medellín afirma que los pobres son objetos de 'una opresión real', son despreciados por la sociedad. La Iglesia latinoamericana toma ahora conciencia de que la buena nueva de Jesús se dirige a la situación inhumana en la que los pobres viven.

Además de la realidad de pobreza e injusticia, la cristología y la tradición de Isaías (Siervo de Yahvé) ofrecen a los obispos reunidos en Medellín la pauta bíblica para el postulado de la parcialidad de la Iglesia latinoamericana hacia los pobres y oprimidos. Por ello la eclesiología de Medellín desemboca en una concreta explicitación del sentido eclesiológico del Vaticano II: la opción por los pobres.

Para finalizar, Sobrino constata en la vía parcial una ventaja: la parcialidad lleva a la Iglesia a hacerse más histórica, más abierta al mundo, porque se descentraliza y se hace realmente servidora del Reino de Dios. La parcialidad eclesial es cauce de la verdadera universalidad.¹⁷

2.2. La Iglesia de los Pobres, resurrección de la verdadera Iglesia [1977-1978]

El término Iglesia de los pobres, utilizado por Jon Sobrino en su eclesiología de la liberación, recoge la intuición que el Papa Juan XXIII expresaba en el radiomensaje al mundo en septiembre de 1962, un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II: "ante los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta tal como quiere ser: la Iglesia de todos, sobretodo, Iglesia de los pobres"¹⁸, expresión que más tarde fue tomada por el cardenal Lercaro, una de las figuras más influyentes del Concilio.¹⁹ La recepción latinoamericana del Concilio Vaticano II da a la pobreza una atención especial. Se denuncia la realidad de pobreza y miseria del pueblo latinoamericano y se exhorta a la Iglesia a hacerse pobre (Medellín, *Pobreza* 1-7).

Hasta donde tenemos conocimiento, corresponde a Ignacio Ellacuría el mérito de la primera publicación de la fundamentación eclesiológica del término *IdP*. Permítasenos

17 Cf. *ibid.* 12.

18 AAS 54 [1962] Cf. G. Gutiérrez "Los pobres en la Iglesia" *Concilium*, 13(1977)124-103-109. M. D. Chenu "La Iglesia de los pobres en el Vaticano II" *Concilium*, *ibid.*, 73-79. J. B. Libanio *Teología de la liberación, guía didáctica para su estudio*, (Presencia teológica 55) Sal Terrae, Santander 1989, 69. J. Pixley/ C. Boff *Opción por los pobres*, (Cristianismo y sociedad 1) Paulinas Madrid 1986, 158.

19 En la primera sesión del Concilio el Cardenal Lercaro afirmó: "no daremos satisfacción a las aspiraciones más sinceras y más profundas de nuestra época ni responderemos al sentimiento de esperanza en la unidad de todos los cristianos, si hacemos del tema de la evangelización de los pobres uno más entre los muchos temas del Concilio. No se trata de hecho, de un tema cualquiera: en cierta manera se trata, sin duda, del tema de nuestro Concilio. Si es exacto afirmar como se ha dicho aquí mismo varias veces que el objetivo del Concilio es hacer a la Iglesia más conforme a la verdad del evangelio y más apta para responder a los problemas de nuestra época, podemos decir que el tema fundamental de este Concilio es precisamente la Iglesia en cuanto Iglesia de los Pobres", cit. por J. B. Libanio, *Teología de la liberación*, o.c. 1989 69-70. Cf. J. Lois *Teología de la liberación, opción por los pobres*, IEPALA Madrid 1986 11-23. En respuesta a esta exhortación el Papa Pablo VI comisiona al cardenal Lercaro para la elaboración de una encíclica sobre la pobreza, que no fue posible finalizar hasta después del Concilio en 1967 *Populorum progressio*. Cf. M. D. Chenu, "La Iglesia de los pobres en el Vaticano II", *art. cit.* 74-75-79.

transcribir una extensa cita donde el teólogo mártir sintetizó las intuiciones y aportes acerca de una nueva eclesiología latinoamericana la IdP es una Iglesia "en la que los pobres son su principal sujeto y su principio de estructuración interna, la unión de Dios con los hombres, tal como se da en Jesucristo, es históricamente una unión de un Dios vaciado en su versión primaria al mundo de los pobres. Así la Iglesia, siendo ella misma pobre y, sobre todo, dedicándose fundamentalmente a la salvación de los pobres, podrá ser lo que es y podrá desarrollar cristianamente su misión de salvación universal. Encarnándose entre los pobres, dedicando últimamente su vida a ellos y muriendo por ellos, es como puede constituirse cristianamente en signo eficaz de salvación para todos los hombres"²⁰

La reflexión sistematizadora de Ellacuría está precedida por acontecimientos que promovieron la consideración del pobre en la vida y reflexión de la Iglesia en América Latina y datan sobretodo a partir de 1968²¹

En el significado que atribuye a IdP, Sobrino le distingue del concepto Iglesia pueblo de Dios del Concilio a pesar de sus logros, pueblo de Dios permanece vagamente universalizado. El concepto de Sobrino mantiene la recepción que los obispos latinoamericanos hacen de Concilio Vaticano II en la conferencia de Medellín. Pero sobretodo, tiene por base la ya referida reflexión de I. Ellacuría "significa que los pobres son la base de la Iglesia, en el sentido que desde ahí nace la Iglesia y cobra sentido cristiano y necesidad histórica todo lo que en la Iglesia es organización y diferenciación funcional. Más que 'parte' es entonces 'centro' integrador de la Iglesia

20 I. Ellacuría, "Iglesia de los Pobres, sacramento de salvación", en *id.*, *Conversion de la Iglesia al Reino de Dios, para anunciarlo y realizarlo hoy en la historia*, (Presencia teológica 18) Sal Terrae Santander 1984. 207-208, publicado originalmente en *ECA* 32(1977)348-349, 707-722. Cuando afirmamos que la publicación de Ellacuría es la primera sistematización de 'Iglesia de los pobres' lo hacemos en sentido literal: en octubre de 1977 (fecha de la publicación del texto de Ellacuría) durante el encuentro teológico de México, Sobrino y Assmann exponen sus aportes a este tema que son publicados un año más tarde. Sobrino realiza un estudio profundo desde una perspectiva eclesiológica, para llegar a una conceptualización positiva del término IdP, mientras que Assmann desde una perspectiva -sobretudo- sociopolítica, llega a una definición negativa -no es una 'Iglesia populista'- para afirmar el carácter realmente popular, y salvar la ambigüedad frente a otra Iglesia, que en alianza con los dominadores intenta moverse hacia su polo antagonico, es decir, el de los dominados (Iglesia populista). Cf. J. Sobrino, "Resurrección de una Iglesia popular" y H. Assmann "Iglesia desde los pobres", en *AAVV Cruz y resurrección*, o.c. 1978 respectivamente 83-159 277-294.

21 Nos referimos aquí sobretodo a los acontecimientos que merecen su debida contextualización dentro del desarrollo sociopolítico latinoamericano: el paso del populismo al militanismo, la teoría de la dependencia, los movimientos estudiantiles, culturales, populares, revolucionarios, las doctrinas foquistas y de la seguridad nacional. Cf. E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina, colonización y liberación* o.c. 1983⁵. R. Oliveros, "Historia de la Teología de la liberación", en I. Ellacuría/ J. Sobrino, *Mystenum Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990, vol. I, 17-50; J. Lois, *Teología de la liberación*, o.c. 1986 36-69; B. Chenu, *Teologías cristianas de los terceros mundos*, Herder, Barcelona (1987) 1989; A. F. McGovern, *Liberation Theology and its critics, toward an assessment*, Orbis Maryknoll N.Y. 1990. C. Smith, *The emergence of liberation theology, radical religion and social movement theory*, University of Chicago Press, Chicago 1991. P. F. Carneiro de Andrade, *Fe e eficácia o uso da sociologia na teologia da libertação*, (Fe e realidade 31), Edições Loyola, São Paulo 1991. El desarrollo eclesial y eclesiológico al que nos referimos es el siguiente: la recomendación de la conferencia de Medellín para una "opción por los pobres" (1968), la Asamblea General de la CLAR (1969), las reflexiones de G. Gutiérrez en *Teología de la liberación*, CEP, Lima 1971, los aportes de H. Assmann, *Teología desde la praxis de liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, Sigüeme, Salamanca 1973, los documentos del Episcopado peruano (1971, 1973) y del Episcopado brasileño (1973), [cf. J. Hernández Pico, "El episcopado católico latinoamericano ¿esperanza de los oprimidos?", *ECA* 32(1977)348-349, 749-770], el primer encuentro de teólogos de la liberación en El Escorial, Madrid (1972), el encuentro teológico de Bogotá (1973), las reflexiones de L. Boff, R. Muñoz y otros de la denominada segunda generación de teólogos de la liberación, la celebración del primer encuentro brasileño de comunidades eclesiales de base (Vitória 1975), [cf. B. Klein Goldewijk, *Praktijk of principe, Basisgemeenschappen en de ecclesiologie van Leonardo Boff* (KTC 10) Kampen 1991 55-57] y el aporte del equipo teológico de la CLAR, *Pueblo de Dios y comunidad liberadora, perspectivas eclesiológicas de las comunidades religiosas que caminan con el pueblo*, (CLAR-33), Bogotá 1977.

[] Es más bien una Iglesia, en la que los pobres son su principal sujeto y su principio de estructuración interna ²²

En el presente apartado expondremos los aportes de Jon Sobrino para fundamentar la resurrección de la verdadera Iglesia a través de la IdP. Primero abordaremos la afinidad que, en su opinión, hay entre la realidad sociológica y teológica de la Iglesia primitiva y la IdP. Y segundo, apreciaremos cómo Sobrino sustenta su tesis de la resurrección de la verdadera Iglesia con la IdP desde la semejanza con Jesús y la cristología de la Iglesia primitiva.

2.2.1. Realidad sociológica y teológica de la Iglesia primitiva [1978]

De acuerdo con un acercamiento sociológico a las comunidades cristianas primitivas Sobrino concluye que la Iglesia tienen su origen en una realidad *correlativa*, a raíz de la fe en el Cristo resucitado. Esto significa, primero, que si la resurrección es negación dialéctica de la muerte de Jesús entonces la Iglesia surgió en *correspondencia* con esa realidad, contraria a la muerte y novedosamente plenificadora (ruptura)²³. Segundo, significa que la Iglesia interpretó desde su fe la resurrección de Cristo para sí, viendo en ese acontecimiento algo que le compete fundamentalmente: la resurrección es una ruptura con todo aquello que condena a Jesús a una muerte en la cruz.

En su interpretación cristológica Sobrino no concibe una discontinuidad entre el Cristo resucitado y el Jesús histórico. La resurrección plenifica la vida y la fe histórica de Jesús. A partir de este planteamiento Sobrino establece que en la primera comunidad la fe proviene de la experiencia de convivencia con el Jesús histórico. La comunidad primitiva recuerda, que ese Jesús por su solidaridad con los pobres llega al conflicto con el grupo de poder que le ajústica.

Después de exponer la raíz histórica y teológica del surgimiento de la Iglesia primitiva, nuestro autor reflexiona sobre la organización de esa primera Iglesia. De ella destaca su composición principalmente popular, en la que toman parte pobres y esclavos, gracias a una organización y misión eclesial "desde una fe surgida de la impotencia". Y más adelante añade con J. de Santa Ana, que "el ambiente de la primera Iglesia tiene, por lo tanto un sabor popular, en el fondo, por la espontánea correlación entre esperanza del pueblo y mensaje de Jesús"²⁴. Esto cambia con la evolución eclesial provocada por su crecimiento numérico, por la paulatina institucionalización y por el retraso de la parusía, desarrollándose en los modelos eclesiales expuestos en el punto 2.1.1.

Con la ayuda de este acercamiento sociológico y teológico nuestro autor encuentra criterios para mostrar una *afinidad histórica* entre la Iglesia primitiva y la IdP. La IdP mantiene la esperanza en la resurrección, está constituida por una mayoría pobre, se percata de su impotencia frente al mundo, dirige su misión a los pobres del mundo, está envuelta por conflictividades, es acusada de política. Con estas características Sobrino puede afirmar que la IdP es una Iglesia que reproduce sociológicamente un evento que coincide con el provocado por la Iglesia primitiva.

Por lo tanto podemos apreciar, que Sobrino pone aquí las bases históricas para postular que a través de su *afinidad actual* con la Iglesia primitiva la IdP conduce a la resurrección de la verdadera Iglesia.

22 J. Sobrino "Resurrección de una iglesia popular" *art. cit.* (1978) 91-92

23 Cf. *Ibid.* 84, J. Sobrino *Iglesia de los pobres*, o.c. 1978, 13

24 *Ibid.*, 88 cf. J. de Santa Ana *El desafío de los pobres a la Iglesia* San José 1977 54

2.2.2. La IdP como resurrección de la verdadera Iglesia

Desde su cristología del Jesús histórico Jon Sobrino afirma que "existe una semejanza bastante constatable entre la situación latinoamericana y la situación que vivió Jesús" ²⁵ Sobrino explica esa semejanza en los niveles objetivos de la situación Jesús y en su misma persona. Existe una semejanza *objetiva*, en la situación de miseria, explotación y nivel de conciencia de esa situación, es decir, su captación como pecado. Y existe una semejanza con su *vida* provocado por el redescubrimiento que hace la IdP de la relacionalidad de Jesús: "no se predica a sí mismo, ni siquiera simplemente a Dios, sino el reino de Dios". La IdP reconoce que para Jesús el Reino de Dios no es meramente predicación sino acción, como 'praxis del Reino' en pro de los oprimidos. Finalmente, Jesús anuncia al Reino dentro de la historia y sólo desde ese Reino se comprende su empobrecimiento, muerte y resurrección.

Después de esta primera conclusión Sobrino acredita la semejanza -que determina entre la situación latinoamericana y la de Jesús- en el contenido histórico de la hermenéutica desarrollada en la Iglesia primitiva. Para ella no existía una cristología prefabricada, "las diversas cristologías del NT se fueron elaborando desde dos polos: desde la situación de las comunidades concretas () y desde Jesús de Nazaret" ²⁶

La referida semejanza repercute en la fe y noción que hoy se tiene de la Iglesia: "si la Iglesia reconoce en su fundador no a un Cristo cualquiera, sino al Cristo que es Jesús de Nazaret, entonces su realidad más profunda no puede estar basada solo ni principalmente en las instrucciones que Jesús pudiera haber dado sobre el modo de organización y misión de la Iglesia, sino en primer lugar en la misma historia de Jesús" ²⁷

En el servicio al Reino en el mundo y en su configuración como Iglesia pobre la IdP ha recuperado la historia Jesús, ha recuperado su camino de empobrecimiento para acercarse al Reino de Dios. Y aún más, en su servicio al Reino la IdP acerca a la realidad de la resurrección, porque corresponde a la negación de la muerte causada por el Resucitado, tal como fue la experiencia de la Iglesia primitiva. Ahora Sobrino puede hablar de una resurrección de la Iglesia porque aquello que acontece en la situación, configuración y misión de la IdP remite a la Iglesia a sus raíces elementales. La Iglesia resucita a través del empeño de la IdP por vencer hoy las barreras que no la dejaban ser fiel a Jesús.

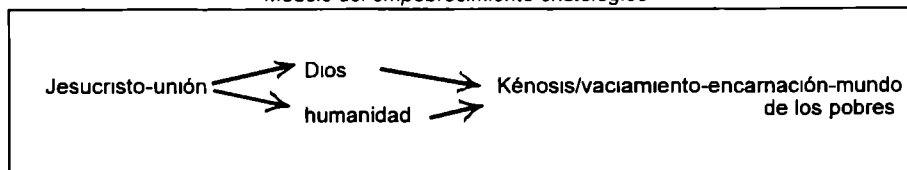
Con la finalidad de acercarnos a la referencia fundamental de los aportes de Jon Sobrino, para captar a la IdP como resurrección de la Iglesia en nuestros días, hemos elaborado un esquema cristológico y eclesiológico. Ahí observaremos elementos de su propia cristología de la liberación y elementos eclesiológicos provenientes de Ellacuría y que hemos considerado con anterioridad ²⁸

25 J. Sobrino 'El Jesús histórico como punto de partida de la cristología' publicado en su obra *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico* CRT México 1977² 12. En el artículo "La fe de Jesús. Relevancia para la cristología y el seguimiento" *Chnstus* 41(1996)484. 27 el teólogo de la UCA denomina a este método círculo hermenéutico de carácter regresivo formado entre Jesús y la captación de Jesús en la historia subsiguiente.

26 J. Sobrino "El Jesús histórico como punto de partida de la cristología" *art. cit.* 1977² 12.

27 J. Sobrino "La conflictividad dentro de la Iglesia" *Chnstus* 41(1976)484 22-23.

28 Cf. 2.2.0 de nuestro estudio I. Ellacuría "La Iglesia de los pobres: sacramento histórico de liberación" *art. cit.* (1977) 717 citado por J. Sobrino *Iglesia de los pobres* o.c. 1978 14. "Resurrección de una Iglesia popular" *art. cit.* (1978) 93. En la reelaboración del último artículo "Resurrección de la verdadera Iglesia" *art. cit.* (1981) 109. Sobrino no cita todo el texto de Ellacuría.



El esquema presenta la doble configuración trascendente e histórica de la Iglesia seguidora de Jesús. La Iglesia configurada desde la historia de Jesús asume la tarea de continuar su misión, dirigiéndola hacia la salvación de todos. El primer paso para el seguimiento eclesial de Jesús es denominado por Sobrino como *kénosis*. Cristológicamente, *kénosis* es el vaciamiento o el despojo de sí mismo del Hijo (Flp 2,7). Eclesiológicamente la *kénosis* significa que la Iglesia se descentre y se vacíe en la realidad del mundo. El segundo paso del seguimiento eclesial de Jesús es la encarnación del *logos* pre-existente. La encarnación de Jesús tiene lugar en el mundo y de forma parcial, entre los pobres. La Iglesia seguidora de Jesús está llamada a encarnarse en el mundo de los pobres.

Al igual que en Jesús la *kénosis* eclesial hacia los que sufren constituye el elemento nuclear de la IdP, porque los 'sociológicamente pobres' son el *lugar* del acceso al mundo y el punto de partida de la *misión* eclesial. Desde el punto de vista teológico, este núcleo ubicado en el mundo de los pobres es paradójico, porque se lucha contra la pobreza producida por el pecado y desde la *kénosis* se asumen los valores de los pobres. Este 'lugar-en-tensión' no va a ser ya solamente el punto de partida de la misión eclesial, sino, también, el lugar desde donde se concretan las verdades de fe de la Iglesia. Se busca entonces la salvación de todos, cuyo inicio, desde Jesús, es la vía parcial, optando por los pobres y oprimidos. Se trata también de un lugar desde donde se superan los reduccionismos clasistas en la relación entre la Iglesia, el Reino y el mundo o entre el *populus spiritualis* y el *populus carnalis*. En la IdP todos son llamados de diferentes maneras a cargar materialmente con la pobreza, que es el pecado del mundo, solidarizándose con la causa de los pobres y concretando la fe en un Dios liberador y crucificado, a través del seguimiento de Jesús y enriqueciendo una 'esperanza contra esperanza'.²⁹

Tanto la *kénosis* como la encarnación son presentadas en la eclesiología de Sobrino como algo que tiene que ser mantenido, a través del vaciamiento y empobrecimiento eclesial. Esta actitud y la ubicación parcial de la Iglesia permiten un cauce histórico para alcanzar la *salvación* de la humanidad.

Con la IdP resucita la Iglesia verdadera, porque la Iglesia renace y se hace real en la historia. Este acontecimiento se da -en semejanza con la resurrección de Jesús- de forma trinitaria. Dios resucita a la Iglesia mediante el Espíritu de Jesús cuando ella desde su empobrecimiento y vaciamiento se decide a ser sacramento de salvación para el mundo haciendo de los pobres su primera materia eclesial.

2.3. La Identidad eclesial de la IdP [1978]

En el presente apartado advertiremos que Jon Sobrino continua examinando el significado y sustentando la legitimidad de la experiencia eclesial de la IdP Central esta ahora la identidad de la IdP Iniciamos con los presupuestos teóricos para captar y verificar posteriormente la experiencia de la IdP (2 3 1) en relación con las características básicas de la Iglesia (2 3 2-2 3 5) Al final presentamos una síntesis de la verificación de la IdP a partir de las notas de la Iglesia (2 3 6), en la que nuestro autor concluye, que la IdP busca su identidad eclesial al mantener la tensión entre el ideal que origina la Iglesia y la tarea de darle cabida en la historia de hoy

2.3.1. Presupuestos teóricos

a) Una epistemología específica

Antes de acercarse a la reflexión sobre la identidad de la IdP Jon Sobrino esboza una nueva teoría del conocimiento Se trata aquí de facultar al pensar eclesiológico para que acceda a la nueva experiencia eclesial de la IdP En particular, para Sobrino, la experiencia de la IdP, como objeto de estudio, necesita una *epistemología específica* para ser alcanzada, necesita una *epistemología fundamental*³⁰ para captar a la IdP como verdadera Iglesia Esa epistemología consiste en el reconocimiento de la presencia del Espíritu en la IdP, lo cual sólo es posible desde la conversión subjetiva

Con conversión no supone Sobrino un acontecimiento individual o individualizante, intimista o privativo, sino una vinculación al *lugar* donde históricamente se presenta la IdP Quien se acerque al lugar de los pobres se encamina por un cauce estructural para la conversión Y eso es así, por tres razones primero, porque los pobres mantienen "viva la pregunta por Dios, por el reino de Dios, por Cristo, por el amor y la justicia, por el pecado", segundo, porque "los pobres quiebran el interés previo al conocimiento de estas realidades, de modo que ellos posibilitan el paso del conocimiento natural a un conocimiento cristiano de esas realidades, [] y son los que mantienen viva la exigencia ética del cristianismo y sus necesarias concreciones " Y finalmente, "son los pobres -por su contenido concreto- los que hacen cambiar el principio último alrededor del cual se organiza la iglesia, y muchas de las eclesiologías "³¹ De ahí Sobrino puede afirmar que los pobres son el 'lugar epistémico' para captar la resurrección eclesial provocada por la IdP

La importancia de la epistemología fundamental de la presencia del Espíritu en la IdP tiene un doble carácter el Espíritu genera *resurrección*, nueva vida en la Iglesia y genera a la vez la iluminación necesaria para reconocer su presencia en la IdP

En sus reflexiones para captar la novedad de la IdP observamos entonces, que Sobrino traza una perspectiva vertical y horizontal para el conocimiento eclesiológico desde una estructura teórica (epistemología) el conocimiento tiene que situarse entre los pobres, buscar conversión y captar la presencia y dones del Espíritu Conforme a lo anterior el pensar eclesiológico que se ocupa con la IdP también esta convocado a reflexionarla en proximidad al lugar de los pobres Así toda reflexión sobre la IdP mantendrá presente aquello que la han hecho surgir la fe, la situación histórica y las metas liberadoras de los pobres

b) Las notas de la Iglesia como criterio de verificación

Si no existiese la posibilidad de una verificación empírica entonces todos los aportes que hasta ahora hemos observado quedarían como mera formulación *a priori* Por esa razón Sobrino expone la necesidad de verificar empíricamente de la identidad eclesial de la IdP

30 Cf J Sobrino "Resurrección de una Iglesia popular", *art cit* (1978), 98

31 *Ibid* 99

Su verificación es *retrospectiva*, porque se remonta a Jesús, y *actual*, porque se ocupa con su significado para la IdP. Con la verificación pretende confirmar o proponer la fidelidad de la Iglesia al Reino anunciado por Jesús. Pero también responde a la pregunta, si la IdP, como hasta ahora se ha estado formulando -a manera apriorista-, es en realidad una nueva experiencia e, incluso, si merece llamarse resurrección de la verdadera Iglesia. En su reflexión sobre estas preguntas nuestro autor propone un principio de verificación desde la misma tradición eclesial, las *notae ecclesiae*.

En la tradición eclesial, fungen las denominadas *notae ecclesiae* para la notificación de la Iglesia, la protección y defensa de su fe contra las ideas opuestas a la fe oficial herejías³². Las cuatro notas eran empleadas para reafirmar los componentes de la identidad eclesial: *una, santa, católica y apostólica*. Con el interés apologético de una teología fundamental, dedicada a definir lo perteneciente o no a la Iglesia católica, las notas son utilizadas para legitimar su credibilidad en relación con el carácter instaurador de Jesucristo. Finalmente fueron utilizadas para *anatemizar* o incorporar un contenido a la doctrina eclesial, de lo cual el Concilio Vaticano I es el punto más significativo. El Concilio Vaticano II se esfuerza por superar esos límites. A juicio de Sobrino el Vaticano II llega a postular la verificación de la Iglesia históricamente en la solidaridad, la pobreza y la persecución por causa del seguimiento de Cristo.

Los criterios de definición de las *notae* pertenecen cronológicamente a espacios históricos y geográficos concretos y en ellos prevalece un contenido teórico, que apunta a la intencionalidad de la *Iglesia ideal*. Contenidos, que precisan actualización y una referencia a la *Iglesia real*, en la medida en que ella cambia con el avance de la historia. Si los miembros de la Iglesia no son un segmento inmutable dentro de la sociedad, si sus vidas y las de los destinatarios de su misión son definidas por las determinaciones históricas, entonces la Iglesia no puede sobrevivir inalterada los procesos históricos. Así se puede señalar, que la pregunta por la identidad y fidelidad eclesial va íntimamente ligada a su relación con los procesos históricos donde se hace concreto el Reino de Dios.

En la EdL de Jon Sobrino la pregunta por la identidad de la IdP no se hace en la eclesiología desde la doctrina. Tal como lo ha introducido en la epistemología específica, la identidad eclesial está íntimamente ligada al *lugar* desde el cual se pregunta por la verdadera Iglesia. Esa ubicación es necesaria para preguntarse "si la Iglesia de los pobres hace a la Iglesia verdadera"³³.

La pregunta por la ubicación eclesial tiene que ver con una óptica parcial, anterior a la pregunta por la verdadera Iglesia, cuya óptica es universal. En otras palabras la pregunta por la forma en que la Iglesia visibiliza hoy su vocación como Iglesia de Jesús (identidad eclesial), se plantea desde su relación con su lugar específico y lo que lleve a distinguirla como una Iglesia verdadera o una Iglesia falsa.

La lógica inicial para la verificación de la IdP parte del siguiente supuesto: las notas de la Iglesia son doctrina ideal para la realidad eclesial y su realización histórica depende del esfuerzo re-creador de lo ideal en lo real. Así las notas, desde la interpretación de Sobrino, no son el *verum* ideal que pre-dota al *ens* real de la Iglesia. Por el contrario, las notas son para la Iglesia una meta, un acontecimiento a realizar. "el que algo llegue a ser verdadero significa simplemente que llegue a ser"³⁴.

32 A modo de ejemplo cf. "Das Nizano-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis (381)" en J. Neuner/ H. Ross (eds.), *Der Glaube der Kirche*, reelaborado por K. Rahner y K.H. Weger, Pustet, Regensburg 1979¹⁰ [250].

33 J. Sobrino, "Resurrección de una iglesia popular", *art. cit.* (1978) 103.

34 *Ibid*.

El mexicano A. Quiroz Magaña distingue los enfoques utilizados en la notificación eclesial. Para él existe un enfoque basado en la metodología *descendente*, que reflexiona aisladamente las notas para después aplicarlas a la realidad y por eso su carácter será apologético. Además, existe un enfoque *ascendente*, cuya reflexión parte de la realidad eclesial histórica. El último es el enfoque y la metodología que se ha privilegiado en la EdL. Quiroz Magaña le denomina problematizador, porque parte de la base histórica de la realidad latinoamericana, desde y para la cual cuestiona, relabora y precisa criterios para su auténtica realización³⁵. En este último enfoque situamos la reflexión de Sobrino sobre las notas de la Iglesia que a continuación veremos. Destaquemos primero el esquema analítico de su estudio.

c) Esquema analítico para una relectura de las notas de la Iglesia en la IdP

En su verificación de la IdP como verdadera Iglesia Jon Sobrino combina la tradición de las notas de la Iglesia con la realidad histórica a la que se dirige. Para sus análisis de las notas utiliza criterios de óptica, metodología y finalidad provenientes de la TdL. Veamos estos criterios ³⁶

- **Óptica** las notas se enfocan desde una perspectiva crítica de la Iglesia como verdad a realizar en constante referencia a los pobres. Esto significa que las notas se comprenden en forma dialéctica, no solo desde la concreción del mensaje que evoca la IdP (servicio, misión, solidaridad), sino también desde la reacción que la realización del mensaje provoca (conflicto, amenaza, persecución).
- **Método** se evalúa si la IdP es cauce estructural para la concreción de la verdadera Iglesia. Aquí tiene lugar una revisión y actualización crítica de las formas conceptuales y empleo de las notas. A partir de ahí se investiga si la IdP es signo de salvación desde sus elementos históricos y teológicos. Esto significa que se determina si el acontecimiento novedoso de la IdP es una respuesta dedicada a salvar la discontinuidad entre la Iglesia de la historia - limitada por el pecado - y la Iglesia de la fe - portadora del ideal sacramento de salvación.
- **Finalidad** saber a través de las notas si la IdP contribuye a que la Iglesia sea sacramento de salvación en la historia.

La óptica, el método y la finalidad que hemos visto en el esquema anterior estarán presentes en las siguientes reflexiones sobre la identidad de la IdP. Apreciaremos también que Sobrino verifica la identidad eclesial en la actualidad con la pauta dada por la conferencia de Medellín. Ahí se proponen dos notas de la Iglesia: la *pobreza* y la *solidaridad profética* con los pobres³⁷. El teólogo de la UCA no las examina en forma aparte, las utiliza como una notificación fundamental de la identidad eclesial. También atenderemos que compara su verificación con los aportes de otros teólogos con el fin de destacar las características propias de las notas de la IdP.

2.3.2. La unidad y pluralidad

La sistematización de la nota de la unidad tiene por base las reflexiones de Sobrino a partir de 1975 y a la paulatina polarización de la situación sociopolítica de El Salvador.

Metodológicamente, Sobrino presenta esta reflexión en un diálogo con el suizo H. Kung y el alemán J. Moltmann³⁸, dos exponentes del espíritu renovador en la teología de habla alemana. De allí que evita el peligro reduccionista de una exposición

35 Cf. A. Quiroz Magaña *Eclesiología de la liberación*, Sígueme 78, Salamanca 1983, 249.

36 Cf. J. Sobrino *La Iglesia de los pobres* o.c. 1978, 16.

37 Cf. *ibid.* 15.

38 Cf. Sobrino basa su estudio en H. Kung *Ser cristiano*, Madrid 1977, J. Moltmann *Kirche in die Kraft des Geistes*, Munich 1975. Véase también H. Kung, *Strukturen der Kirche*, Piper 172, Munich (1962) 1987².

interesada solamente en mostrar el contraste en blanco y negro entre la eclesiología de la IdP y una eclesiología europea de corte tradicionalista. Por último, la presencia del teólogo luterano Moltmann subraya el sentido ecuménico de la reflexión eclesiológica en Sobrino

a) Unidad desde la localidad

Según el teólogo salvadoreño los principios de Kung y de Moltmann sobre la unidad difieren entre sí. Para Kung la soteriología cristológica y la unidad querida por Dios son la base normativa de la necesaria unidad, que se concreta en la *pluralidad eclesial*. Moltmann en cambio propone la unidad desde la *comunidad* de Cristo con los discípulos y con los creyentes mediatizada en su proyección misionera hacia los pobres.

Sobrino valora los aportes de Kung y Moltmann. Sus principios para la unidad en la Iglesia provienen de una reflexión evangélica, que después concluye cómo ha de buscarse la unidad en la Iglesia. No obstante, Sobrino advierte la ausencia de una comunidad eclesial que hoy origine hechos concretos para esas reflexiones. De ahí que Sobrino valore la experiencia actual de la IdP que permite formular la unidad a partir de su realización.

En opinión de Sobrino la IdP no inicia su búsqueda de la unidad formulando algún principio desligado de las posibilidades históricas que la mediaticen. La IdP busca un lugar histórico con "fuerza para unificar a la Iglesia y no sólo declararle una" ³⁹

El modo concreto del alcanzar la unidad es teológico y soteriológico, cuando la Iglesia se arriesga a escuchar la voz, la fe y la esperanza de los pobres, mediadores históricos de la persona de Jesús. En la búsqueda de unidad la IdP empalma su fe a un proceso histórico que apunta a que los cristianos 'se lleven mutuamente'. Evangélicamente, la IdP recrea hoy la exhortación evangélica de Jn 17,21, o paulina de Ef 4 para la unidad. Eclesialmente, con la IdP surge una *nueva forma de unidad* que se construye sin exclusivismos desde la base de la sociedad. Así en la IdP participan la jerarquía y los laicos, religiosos y sacerdotes, los campesinos e intelectuales.

Desde la localidad eclesial la IdP concreta la unidad como pluralidad eclesial. Las CEBs son el lugar que sustenta ésta reflexión eclesiológica de Sobrino, quien les da una importancia fundamental. A través de los pobres en las CEBs la IdP mantiene una doble ubicación en la base eclesial y social ⁴⁰. Veamos ahora la unidad provocada por la IdP a través de su importancia sociológica y teológica, la relación con la jerarquía y la capacidad de convocación de las CEBs.

Primero, las comunidades de base tienen una importancia sociológica y teológica para la unidad eclesial. Por estar en la base de la sociedad la IdP asume un lugar histórico concreto que funge como correctivo a la abstracta universalización eclesial ⁴¹. Y al estar en la 'base evangélica del Reino de Dios', son un correctivo para la excesiva institucionalización y mundanización eclesial ⁴². A partir de la comprensión de las CEBs como red de comunidades centradas sociológica y culturalmente en el mundo de los pobres y en los países pobres del mundo (R. Muñoz), se fomenta la pluralidad eclesial como criterio de unión entre las Iglesias.

39 J. Sobrino *Iglesia de los pobres*, o.c. 1978, 19.

40 En el punto 1.3 nos hemos referido al significado eclesial y social de las CEBs.

41 Cf. J. Sobrino, "Resurrección de una iglesia popular", *art. cit.* (1978), 107.

42 Cf. I. Ellacuría, "La Iglesia de los pobres: sacramento histórico de liberación", *art. cit.* (1977), 717, citado por J. Sobrino *ibid.*, 107.

Segundo en la IdP ha surgido una nueva imagen del obispo relacionado con la base social y eclesial de la IdP. Esto ha generado que la unidad no solo se fomenta en la administración. El obispo es pastor, maestro y profeta, oyente y voz de su pueblo. Sobrino utiliza el motivo del buen pastor de Jn 10,14 para ilustrar esta novedad: se alcanza una 'correlación mutua', "cuando el pastor no es impostor, sino que está dispuesto a dar la vida por sus ovejas"⁴³

Tercero, la IdP realiza la unidad desde su capacidad de *con-vocación* desde su liturgia, palabra y sacramentos, al evocar a través de ella 'el origen de la fe' y al provocar una actitud misionera cualificada en lucha contra la miseria y en solidaridad con los pobres⁴⁴

En conclusión, para Sobrino la IdP genera una unidad que está acompañada por el testimonio interno y externo de la comunidad eclesial. Y esa unidad revierte en un mayor alcance en sus prácticas de solidaridad y lucha por la justicia en sus celebraciones litúrgicas, reflexión teológica y el testimonio generado por las amenazas y la persecución⁴⁵

b) División en el mundo y pecado en la Iglesia

El planteamiento de Sobrino es crítico al examinar la nota de la unidad desde lo que fomenta la concreción de la unidad -tal como hasta ahora lo hemos visto- y lo que ese afán negativamente provoca. De la evaluación de Sobrino se desprende que la concreción de la nota eclesial de la unidad se hace problemática porque atañe a la configuración interna de la Iglesia y a su relación con la sociedad. Veamos como los niveles externo e interno han representado papel en la desunión eclesial.

En primer lugar, los pobres son partes de un mundo dividido, viven en la marginación, opresión y son víctimas de un pecado que les da muerte.

En segundo lugar, los pobres entran en la Iglesia en forma novedosa, porque al configurarse como IdP les pone en su centro. La IdP atiende las exigencias y esperanzas de los pobres y redescubre que el contenido liberador de la fe cristiana no solo se dirige al mundo: la liberación de los pobres concierne también a la identidad y configuración histórica de la Iglesia.

En tercer lugar, cuando la Iglesia intenta recuperar su identidad y constituirse históricamente para contribuir a la liberación de los pobres entra en ella el pecado que divide al mundo. La división del mundo provoca desunión en su interior porque no todos sus miembros miran con agrado a una Iglesia constituida desde los pobres, sobretodo cuando el flagelo del pueblo real alcanza mortalmente a líderes eclesiales, tal como lo fue demostrando el desarrollo de la IdP en El Salvador, sobretodo a partir de 1977. Característico de esta desunión es su origen estructural: porque una Iglesia liberadora y constituida desde los pobres exige un justo balance entre el Reino, el mundo y la Iglesia.

2.3.3. *Santificación y pecaminocidad eclesial*

Jon Sobrino se acerca a la nota de la santidad eclesial a partir de la realidad histórica y la dimensión trascendente de la Iglesia. En su opinión el Vaticano II consideró ambos aspectos en la constitución dogmática *Lumen gentium* y los reflexiona más bien desde la capacidad que tiene la Iglesia de historizar en el mundo su fe trascendente. Nuestro autor resume las propuestas del Concilio Vaticano II en tres

43 J. Sobrino "Resurrección de una Iglesia popular", *art. cit.* (1978) 109. Sin mencionar su nombre, Sobrino se refiere al testimonio episcopal que Mons. Romero desarrollaba en aquellos días.

44 Cf. J. Sobrino *Iglesia de los pobres* o.c. 1978 20.

45 Cf. *ibid.* 20.

puntos primero, la 'necesidad de la santidad histórica', segundo, el reconocimiento de la dimensión pecadora de la Iglesia como 'communio peccatorum'; y tercero, 'el énfasis en Cristo como fuente de santidad'⁴⁶

En la eclesiología desarrollada después del Vaticano II se elabora una recepción dialéctica del Concilio, subrayando las dimensiones de la santidad y del pecado en la Iglesia. Tal es el caso de H. Kung, quien quiere evitar la concepción triunfalista -que supone que la Iglesia ya ha alcanzado la santidad-, con la afirmación del necesario reconocimiento del pecado en la Iglesia real. Si la Iglesia es santa, no es porque es algo que ya posee, sino porque es un atributo de Dios, quien la hace santa. Al igual que en su reflexión sobre la unidad, postula Kung también aquí al evangelio de Jesús como norma para alcanzar la santidad eclesial. J. Moltmann, por su parte, es más concreto, según Sobrino, porque llega a enmarcar históricamente su eclesiología. "Los signos de la santificación de la iglesia y de sus miembros son especialmente los signos de su pasión, de su persecución por causa de su oposición y de su pobreza en el fundamento de su esperanza"⁴⁷ Moltmann une en su reflexión la santidad eclesial con la 'gracia de Cristo crucificado' y llega a plantearla dentro de la óptica parcial de la pobreza como mediación del señorío y lugar de la realización de la santidad eclesial.

Para Sobrino el presupuesto fundamental de la santidad eclesial en la IdP es su autocomprensión "desde Dios mismo y desde la relación dialéctica incondicional de Dios al mundo". Específicamente esa relación es un no al pecado y un sí al amor.⁴⁸ Sobrino se acerca a Kung, al considerar la santidad desde Dios y a Jesús como normativo de la santidad eclesial. Al igual que Moltmann Sobrino especifica de cuál Jesús se trata: el Siervo de Yahvé. A partir de este nuevo enfoque teológico de Isaías, Sobrino propone un modelo, que unifica ese sí (amor) y el no (pecado), en cuanto Jesús salva al mundo movido por el amor y cargando con su pecado.

Sobrino historiza este motivo de Isaías en su reflexión eclesiológica, primeramente de forma negativa, desde su lado opuesto, desde el reverso, que es el cautiverio en la localidad de los pobres. La dialéctica entre el amor y el pecado testimoniada por el Siervo de Yahvé es interpretada así, como el modelo propio de la IdP, que mantiene el no de Dios al mundo, a través del clamor del pobre, que constantemente recuerda al pecado concreto. En efecto, los pobres recuerdan que en ellos de manera lenta o violenta se le sigue dando muerte al Siervo de Yahvé, saben 'poner nombre concreto al pecado' al cuestionarse sobre la causa de su muerte: "saben lo que se esconde de pecado en estructuras capitalistas, militaristas, caciquistas etc."⁴⁹ Por eso saben desideologizar la noción de pecado⁵⁰ y desenmascarar un amor sin dialéctica⁵¹, que no logre discernir aquello que lo adversa.

Con base en el modelo del Siervo de Yahvé sabe la IdP cómo tratar al pecado, erradicándolo, hasta que desaparezca cuando el no de Dios al mundo también desaparezca. Pecado, así comprendido, es tratado sobretodo desde su aspecto estructural y su erradicación va más allá de la comprensión subjetiva, más bien desde su objetividad.

En su intento de re-creación de la situación real la IdP considera a todos los hombres deshumanizados, unos por ser objetos pasivos y a otros por ser sujetos activos de

46 Cf. J. Sobrino, *Iglesia de los pobres*, o.c. 1978, 21.

47 J. Moltmann, *Kirche in die Kraft des Geistes*, o.c. 1975, 381, citado en J. Sobrino, "Resurrección de una iglesia popular", *art. cit.* (1978), 111.

48 Cf. J. Sobrino, *Iglesia de los pobres*, o.c. 1978, 21.

49 J. Sobrino, "Resurrección de una iglesia popular", *art. cit.* (1978), 113.

50 Cf. J. Sobrino, *Iglesia de los pobres*, o.c. 1978, 21.

51 Cf. J. Sobrino, "Resurrección de una iglesia popular", *art. cit.* (1978), 114.

opresión La re-creación se realiza en la historización del amor como justicia. Sobrino añade aquí tres componentes del amor que se hace justicia, su *urgencia, eficacia y gratuidad*. Urgencia, porque se asume la expresión paulina "la caridad nos urge" (2Cor 5,14). Eficaz, porque no se trata de quedarse en el plano de la intencionalidad, sino de contribuir a la realización de la justicia. Y gratuito, porque en medio de las amenazas al amor está la disposición a la entrega generosa de hasta la propia vida.

Para finalizar, Sobrino manifiesta que el criterio de verificación de la santidad eclesial de la IdP está centrado en la espiritualidad del seguimiento de Jesús. La IdP se hace carne en la historia, se parcializa ubicándose sociológicamente y dirigiendo su anuncio a los pobres con amor y verdad, y muere "cuando es oprimida por el poder, que le da muerte en cuanto es Iglesia de los pobres y cuando es ignorada y sometida eclesiásticamente en su ser Iglesia"⁵²

La pecaminocidad eclesial

Con el término pecaminocidad eclesial recoge Sobrino las actitudes y comprensiones que impiden a la Iglesia unirse para afirmar el amor y luchar contra el pecado. La pecaminocidad provoca la desunión en el interior de la Iglesia. En su exterior la pecaminocidad induce una incorrecta relación con la sociedad. Veamos los elementos de la pecaminocidad eclesial⁵³ en sus expresiones internas y externas.

Nivel interno

- Una ortodoxia meramente verbal
Se trata de una actitud eclesial preocupada solamente por la correcta utilización de la doctrina cristiana, actitud con la que se escapa de los compromisos históricos reales.
- La autosuficiencia eclesial
En la Iglesia prevalece la comprensión eclesial que lleva a la exclusión de otros grupos fuera de ella.

Nivel externo

- El centralismo eclesial
La relación entre el mundo y la Iglesia se interpreta aquí como el servicio del mundo a la Iglesia, sin una respuesta eclesial adecuada a ese mundo.
- La mundanización de la Iglesia
La Iglesia se centra en el poder a través de mecanismos mundanos, para su supervivencia institucional.
- La 'incorrecta parcialidad hacia lo que es riqueza, sabiduría, prepotencia'
La Iglesia no opta por actitudes determinadas, ni tampoco propone una localidad para su construcción, porque su punto de partida no es concreto sino universalista.
- El 'miedo al riesgo, al conflicto y a la persecución'
Una Iglesia con miedo es una Iglesia incapaz de testimoniar y de hacer creíble su fe.

Según Sobrino que la Iglesia sea servidora del Reino de Dios quiere decir, que es criticable en cuanto a la forma en la que se relaciona también con el mundo. En su relación con el mundo entra en ella el pecado que desune y da muerte a la humanidad. El pecado entra en la IdP cuando se abre al mundo real. La IdP se abre al

52 *Ibid.*, 116. Indudablemente, Sobrino se refiere a la persecución de la Iglesia en El Salvador y a los problemas de la IdP con el CELAM.

53 Cf. J. Sobrino, *Iglesia de los pobres*, o.c. 1978, 17.

mundo a la manera de Jesús y por ello corre la misma suerte de Jesús en la 'controversia, el conflicto, la amenazas, la persecución y la muerte' ⁵⁴

Con vistas a una superación de la pecaminocidad en la Iglesia Jon Sobrino propone la santidad que la IdP ha historizado a través de la presencia estructural de los pobres en su centro. Dentro de ella los pobres ofrecen una mediación que históricamente provoca conversión para superar la pecaminocidad. Siendo víctimas de un pecado que condena a la muerte los pobres desvelan a la Iglesia su contribución estructural a ese pecado. Los pobres invitan a la conversión e infunden una configuración eclesial para recrear el amor de Dios en la historia.

2.3.4. La catolicidad: universalidad y parcialidad

Originalmente el término católico tenía un sentido universal. Hacia el siglo III es utilizado para distinguir a la Iglesia de los herejes. Durante el Concilio Vaticano II se concibe la catolicidad como la universalidad que proviene de la voluntad divina, con el fin de congregar a todos los hombres para su redención a través de la unidad en Cristo ⁵⁵

Para Sobrino el interés de la reflexión de Kung se orienta a la pluralidad eclesial. En Kung la universalidad es la totalidad eclesial manifestada en las Iglesias locales y en la diversidad sociocultural. Y en Moltmann catolicidad se refiere a la totalidad del mundo. Él propone un lugar donde la Iglesia inicia la historización de la catolicidad, este lugar es la toma de partido: "porque no todos son igualmente 'hombre', por lo que toca a sus medios, derechos y libertades con respecto a la vida, aquella comunión en la que todos deben ver 'conjuntamente' la soberanía de Señor se consigue a través de la elección de los oprimidos y el juicio sobre los opresores. Esta forma de tomar partido no destruye el universalismo cristiano y tampoco niega el amor de Dios a todos los hombres, sino que es la configuración histórica del amor en un mundo en el que unos hombres oprimen y odian a otros. Universalidad y toma de partido no son opuestos en este ensamblaje histórico" ⁵⁶

Las nuevas experiencias eclesiales en América Latina han conducido a la IdP a una revaloración de la localidad y la originalidad de la Iglesia propia, sin desconocer la importancia de la pertenencia a la Iglesia en general. Sobrino recoge en cuatro puntos los aportes surgidos del desarrollo eclesial latinoamericano y los presenta en relación con sucesos propios de ese contexto geográfico. Primero se ha realizado una relectura histórica revalorando "como verdaderos hitos de su historia los momentos de la lucha de los pobres y la defensa de la iglesia a ellos", provocado por una *nueva conciencia histórica* ⁵⁷. Segundo, se ha gestado una *reflexión propia y local* en la teología de la liberación, que tiene su originalidad fundamentada en la base popular. Tercero, los obispos atendiendo a la voz de los pobres han concretado el magisterio universal de forma creativa, desarrollando sobretodo con la conferencia de Medellín un *magisterio propio y local*. Y cuarto, ha surgido una *liturgia y una pastoral novedosa*, creativa y orientada hacia la justicia.

54 *Ibid.*, 18. Posteriormente Sobrino reformula esta afirmación "Sitz im Leben y Sitz im Tode", en *id.*, "Presentación", en I. Ellacuría/ J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990.

55 Cf. A. Grillmeier, "Dogmatische Konstitution über die Kirche, Kommentar zum II Kapitel", en: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo in Br. (1966) 1986, vol. 12, 176-207.

56 J. Moltmann, *Kirche in die Kraft des Geistes*, o.c. 1975, 377-378, citado por Sobrino en *ibid.*, 117-118.

57 J. Sobrino, "Resurrección de una iglesia popular", *art. cit.* (1978), 118-119. En un pie de nota Sobrino destaca el esfuerzo de CEHILA, para escribir una historia desde el 'reverso', cf. E. Dussel *América Latina en la historia de la salvación*, Barcelona 1972.

El desarrollo eclesial, como acontecimiento innovador, significa para Sobrino que "el mismo pueblo latinoamericano está tomando conciencia de su ser iglesia, sin que para ello deba dejar de ser latinoamericano. Por primera vez en muchos siglos saben que como campesinos, obreros, indígenas, pueden ser cristianos sin pasar por la eclesialidad del primer mundo. La iglesia de los pobres ha devuelto a la iglesia del continente su carácter de iglesia local"⁵⁸ Sobrino recalca así el carácter popular de la IdP, con la mención de grupos sociales y étnicos, constituyentes de la mayoría numerica y sufriendo de América Latina⁵⁹

La localidad como parcialidad eclesial latinoamericana ha llevado a descubrir la verdadera universalidad de la Iglesia, conceptualizada por Sobrino con el término comunión entre las Iglesias, para que se lleven mutuamente, según el sentido paulino. La IdP ha descubierto a los pobres como la base de su localidad. Desde ellos se construya la universalidad eclesial, en la comunión con otras Iglesias pobres y perseguidas. El interés pasa de la localidad latinoamericana al interés por los pobres en las otras Iglesias, en África, Asia y en el mundo de abundancia. Catolicidad es así mutua responsabilidad eclesial y no simplemente un universalismo que termina en uniformismo o en imposición anticristiana. Históricamente, la Iglesia toma conciencia de la situación de la mayor parte de la humanidad y teológicamente, mediante los pobres se realiza la unión de Dios con los hombres.

La IdP propone un sentido práxico para la comprensión de la catolicidad eclesial desde una vía negativa, retomando la intención de la *excomunión* de la Iglesia primitiva, que la utilizaba para corregir los 'fallos radicales en la praxis cristiana' y la búsqueda de un lugar distinto para ser Iglesia. Sobrino retoma en esta última reflexión un planteamiento básico de su teología: el hecho de adherir un contenido ideal a un objeto (que puede ser la fe, la teología o la eclesiología) no implica que sea ya verdadera existencia de su atributo, pues siempre queda el cometido de realizarlo. En otras palabras, Sobrino, propone la vía ortopraxica para alcanzar la ortodoxia. No basta que la Iglesia se considere '*in possessione* de la verdadera forma de ser'⁶⁰, ella tiene que concretar la verdad a través del decidido servicio a los pobres⁶¹.

Finalmente nuestro autor plantea la vía parcial para llegar a la ecúmene de la Iglesia universal, a través de la ecumene en las Iglesias del Tercer Mundo, en la que todos participan 'o como pobres o como solidarios con los pobres'⁶².

2.3.5. La apostolicidad: orientación eclesial hacia el mundo

Según Sobrino la apostolicidad se remonta a Jesús, a la misión de los apóstoles y a su desarrollo en la Iglesia. En su opinión, en la eclesiología de H. Kung la apostolicidad significa, primeramente, la preferencia lógica de ese elemento, al ser un momento previo a la constitución eclesial. En Kung la apostolicidad eclesial esta unida

58 *Ibid* 120

59 Se podría criticar el descuido por las otras mayorías oprimidas como los son los afroamericanos o la mujer. Pensamos que la intención de Sobrino es ilustrativa y que por eso no pretende abarcar toda la problemática en su conjunto.

60 *Cf. ibid* 122

61 *Cf. J. Sobrino, Iglesia de los pobres, o.c. 1978, 26.*

62 *Cf. J. Sobrino, "Una visión latinoamericana del ecumenismo", 32(1977)348-349, 830-831, Iglesia de los pobres o.c. 1978, 26.* Nuestro autor contextualiza el problema ecuménico en América Latina. En su opinión, ahí no existen las razones históricas que condujeron a la división confesional interpretada más bien como un error de ortodoxia. La reflexión del problema confesional tendrá que focalizarse de otra manera en ese continente: "lo que puede unir es la misma captación de cuál es hoy el verdadero problema para la fe: lo que es lógicamente previo a la Iglesia, y no cuáles fueron los problemas que originaron la desunión. Y lo que puede unir es la misma praxis de los pobres y para los pobres, según el seguimiento de Jesús. En eso pueden estar de acuerdo todos los cristianos y desde ahí pueden confesar las grandes verdades cristianas sobre Dios, sobre Cristo, sobre la gracia, etc." "Resurrección de una Iglesia popular" *art. cit.* (1978) 124.

al testimonio de los primeros apóstoles, testigos del origen eclesial, de la muerte y resurrección de Jesús. Además plantea el significado de la identidad eclesial del *ser* Iglesia y de su carácter de *enviada* al mundo. Por su parte J. Moltmann plantea en primer lugar, la referencia misionera de la Iglesia. Para él la Iglesia no tiene una misión, sino que la misión de Cristo es el *origen fundante* de la Iglesia. Más adelante recuerda Moltmann los aspectos inherentes a la misión eclesial, la prueba, la contradicción y el sufrimiento.

En su eclesiología de la IdP, Sobrino identifica a la apostolicidad desde su aspecto más original, la misión como evangelización⁶³. La práctica evangelizadora dirigida a los pobres ha llevado a un planteamiento práctico de la nota de la apostolicidad. Se trata de una relación interactiva. La evangelización se dirige en primer lugar a los pobres. Este primer encuentro lleva al evangelizador a reformular sus conocimientos previos a ese encuentro, con lo cual él y la Iglesia, a través de él, son evangelizados desde los pobres. La Iglesia replantea su relación con el mundo desde el conocimiento - adquirido desde los pobres- de la pecaminosidad presente en el mundo como la persecución y la muerte. Este conocimiento contribuye a visión menos triunfalista de la identidad eclesial, porque la misión de concretar ese Reino no ha sido concluida⁶⁴. La Iglesia estructura su envío al mundo en contra de lo que se opone al Reino de Dios y a favor de aquellos que hacen al Reino real en la historia.

2.3.6. Conclusión de la verificación

La dimensión histórica eclesial permite, en la reflexión de Sobrino, constatar y verificar *cómo* la Iglesia construye su proyecto. La Iglesia, en su aspecto real, es acontecimiento de una tarea por concretar y por lo tanto, no es una realidad plenamente constituida. Su verificación no se satisface con la comprobación de que la constitución eclesial es verdadera, desde un punto de vista teórico, propio de una mera verificación ortodoxa, con la intención expresa de definir anticipadamente lo correcto y lo legítimo. En su verificación de la identidad de la IdP ha prevalecido un enfoque dialéctico entre el polo ideal y el concretor. "la relación entre la estructura fundamental de la iglesia y sus notas históricas, debe ser más dialéctica, pues en éstas la estructura puede ser genéricamente verdadera, pero concretamente vacía"⁶⁵.

Las notas son el *modo* de acuerdo al cual la Iglesia debe edificarse, desde su identidad originante y Sobrino lo actualiza en el *modelo* eclesial de la IdP. Así apreciamos que la *unidad* es interpretada como el modo a través del cual las Iglesias se lleven mutuamente; la *santidad* como medición de la voluntad de Dios para el mundo, la *catolicidad* como conciencia eclesial nacida de la parcialidad y la localidad, la *apostolicidad* como readecuación eclesial para mantener en el mundo la misión de Jesús.

En la búsqueda de la identidad originante de la IdP Sobrino propone un modelo cristológico distintivo, típico de su cristología⁶⁶. Este modelo concibe una reflexión integrada de la cristología, entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. El Jesús histórico es el camino lógicamente cronológico para el acceso al Cristo de la fe. Conforme a ello, la vía de acceso a la proclamación de la filiación divina de Jesús sigue el desarrollo de los acontecimientos que la originaron. Ya no se trata solamente de relacionar al Jesús histórico con el plan salvífico del Reino de Dios, sino, de

63 El elemento de la misión en la IdP es reflexionado en el cap. 3 de este trabajo, donde profundizaremos su desarrollo cronológico en la eclesiología de Sobrino.

64 Cf. J. Sobrino, "Evangelización e Iglesia en América Latina", ECA 32(1977)348-349, 723-748.

65 J. Sobrino, "Resurrección de una Iglesia verdadera", *art. cit.* (1989), 134-135.

66 Cf. J. Sobrino, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, CRT, México, 1977², IX, 235-267, publicado originalmente en *id.*, "El Jesús histórico. Crisis y desafío para la fe", ECA 30(1975)318, 201-224.

acceder a él desde la relacionalidad cronológica, a lo largo del proceso de la *kénosis*, encarnación, cruz y resurrección

Nuestro autor subraya, que de cara a su identidad, la Iglesia no puede solamente confesar las fórmulas de fe. La relacionalidad cronológica es fuente de criterios y no un modelo aplicable a la Iglesia. En otras palabras: si la Iglesia confiesa que es pueblo de Dios tendrá también que constatar cuáles realizaciones eclesiales dan cuerpo histórico a su confesión hoy. Por consiguiente, la Iglesia comprueba qué la hace ser verdadera en nuestros días.

Con su notificación de la IdP Sobrino resalta el perfil de su correspondencia con la Iglesia de la fe, que le permite distinguirla *sociológicamente* con el chileno Ronaldo Muñoz⁶⁷, a) como una "Iglesia 'red de comunidades' que tiene su centro sociológico y cultural en el mundo de los pobres", y que define desde ahí su relación y misión en el mundo, y se hace Iglesia de los pobres, b) como una Iglesia que difiere de una "Iglesia 'gran institución' que tiene su centro sociológico y cultural fuera de los pobres, en los sectores ricos del país y en los países ricos del mundo", que por pensar desde ahí su relación y misión en el mundo es una Iglesia *paternalista*, con una orientación para los pobres.

Teológicamente, Sobrino distingue con Ellacuría⁶⁸ dos modelos eclesiales. Hay una Iglesia configurada desde el poder social y político y hay otra, que como IdP y pueblo de Dios sirve al Reino de Dios, a través del seguimiento de Jesús.

Con la presentación de la llamada praxis eclesial *cualificada* Sobrino se ha esforzado por verificar -a partir de las notas de la Iglesia- la eclesialidad del nuevo acontecimiento suscitado por la IdP. En su opinión este modelo eclesial es el más adecuado para la situación latinoamericana, porque recupera el nivel fundamental, la primera eclesialidad, al remitirse a la substancia originante de lo eclesial. Este vínculo básico permite una *unidad* no jerárquica y articulada en torno a un proyecto de liberación. La nueva unidad advertida por Sobrino en la IdP logra que el laicado y el clero superen la distancia vertical y alcancen la armonía en la solidaridad con el pobre.

La Iglesia se hace *santa*, porque se historiza en la realidad del mundo haciendo presente el mensaje cristiano con testimonio y con espíritu. La santidad la conduce al conflicto con los poderes de este mundo, pagando innumerables veces con su vida la fidelidad al Reino, tal como lo veremos en el capítulo 4.

La Iglesia se hace *católica*, porque ofrece desde los pobres una nueva vía local para alcanzar la universalidad eclesial. En su intento de alcanzar la verdadera catolicidad también se han compartido responsabilidades eclesiales y la persecución que alcanza a las Iglesias solidarizadas con los pobres.

La Iglesia se hace *apostólica*, porque concretiza las exigencias del Jesús. Llevar a los pobres la Buena Nueva de la salvación-liberación del Reino. Le devuelve a la Buena Nueva la intención original, que consiste en dar vida a los que mal-viven y supera así una generalización que inutiliza su contenido. Realiza una práctica evangelizadora integral, es decir, abarca la totalidad de la humanidad, enfatiza la salvación actual sin olvidar la salvación final.

67 Cf. R. Muñoz, "La función de los pobres en la Iglesia" *Concilium* 13(1977)124, 17-26.

68 Cf. I. Ellacuría, *Los obispos latinoamericanos entre Medellín y Puebla*, UCA, San Salvador 1978, 126.

Por último, en la verificación sacramental e histórica el teólogo de la UCA responde a las acusaciones reduccionistas que se hacen a la IdP⁶⁹. Además, elabora un aporte eclesiológico para la conferencia de Puebla, que amentaba la aparición del primer documento de consulta, que desentendía la línea eclesial emprendida en la conferencia de Medellín

A continuación presentamos la segunda parte de la argumentación de Sobrino. Estudiaremos su reflexión sobre la fe trascendente, motivadora de la configuración y misión de la IdP. Examinaremos, por lo tanto, la fe de la IdP en el Dios uno y trino, su esperanza y su amor

2.4. La realidad teológica de la IdP [1978]

La referencia de los siguientes razonamientos de Sobrino está situada en la realidad trascendente, desde donde Sobrino verifica teológicamente la fe, la esperanza y el amor en la IdP

Primero estudiaremos la realidad originadora de la fe (2.4.1), partiendo del presupuesto de Jon Sobrino, que la fe cristiana no existe como realidad independiente, que prescinda de su origen, que es trinitario. Aquí Sobrino recurre al Jesús histórico como normativo del acercamiento a la realidad divina. De ahí que el orden de su reflexión y verificación de la fe de la IdP inicia con el Hijo, después del Padre y del Espíritu Santo. En el segundo punto estudiaremos la esperanza que brota en una IdP que ansía el triunfo de la justicia (2.4.2). En el tercer punto veremos la captación del amor como justicia (2.4.3). Y finalizamos con una síntesis de la realidad teológica de la IdP (2.4.4)

2.4.1 Estructura trinitaria de la fe de la IdP: experiencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo

a) La fe de la IdP desde su calidad de 'cuerpo de Cristo', experiencia del Hijo

La fe de la IdP en Cristo es analizada por Sobrino desde su vocación de constituirse como cuerpo de Cristo, 'en cuanto es y se siente su cuerpo en la historia'. La fe de constituir ese cuerpo no es una realidad pre-dada, sino que a partir del Jesús histórico, la Iglesia llega a confesar a Cristo desde abajo, en la medida en que es su cuerpo⁷⁰. Esa comprensión analítica atañe a lo que anteriormente se ha expuesto sobre la comprensión de predicados pre-establecidos, pre-dotados, pre-asignados a algún objeto de fe. En su eclesiología y en su pensamiento teológico, Sobrino quiere dar un sentido operativo a estos predicados y por eso invierte la vía que inicia con la ortodoxia o el dogma, en una que siga el proceso que gestó el contenido del predicado. Al conocimiento del objeto de la fe se llega por lo tanto por afinidad. Y en este caso Sobrino se refiere a una afinidad relacional entre los motivos bíblicos de la Iglesia como cuerpo y Cristo como la cabeza

La IdP ofrece un lugar a la realización de la metáfora de la afinidad entre la cabeza y el cuerpo en su confesión creyente sobre Cristo. Sobrino añade a la relacionalidad salvífica (Dios y Reino) y cronológica (Hijo) la afinidad de *vida y destino*. Afinidad de vida, porque la IdP se hace seguidora de Jesús desde la fe, en afinidad estructural con su despojo y su *kénosis*, en la travesía de la 'encarnación genérica de hacerse hombre' a la 'encarnación cualificada de hacerse siervo'. Lo último corresponde también a la afinidad de destino, porque la misión de la liberación de los pobres causa conflicto, persecución y muerte, componentes propios del contexto constitutivo de la orientación eclesiológica de la IdP

69 Cf. J. Sobrino, "Resurrección de una Iglesia popular", *art. cit.* (1978), 139. Cf. también "La Iglesia de los pobres: resurrección de la verdadera Iglesia" de su obra *Resurrección de la verdadera Iglesia* o.c. 1981-99. *Iglesia de los pobres* o.c. 1978-29.

70 Cf. J. Sobrino "Resurrección de una Iglesia popular" *art. cit.* (1978), 140.

Además de ofrecer un lugar para la confesión de la fe en Cristo, la IdP le confiesa primeramente como verdadero hombre. En su confesión la IdP mantiene una afinidad con Jesús de Nazaret. Afinidad, que implica que se asume su juicio sobre la realidad, su acercamiento, su oposición a la injusticia y su solidaridad extrema con los sufrientes. Todo esto condujo a Jesús a hacerse Siervo de Yahvé. La IdP le reconoce como Hijo de Dios en la confesión 'hermano mayor'. Además de hermano mayor la IdP le reconoce como el liberador, afirmación doxológica de aquello que ya es conocido por el dogma de forma nominal.

En su confesión de fe en Jesús como hombre y Dios verdadero aparece la afinidad de la IdP con la misión y destino de Jesús. Tanto en su ortopraxis como en su ortodoxia la IdP no desatiende los aspectos de su relacionalidad constitutiva, hacia Jesús Hijo de Dios.

b) La fe de la IdP en su calidad de pueblo de Dios, experiencia del Padre

La confesión que hace la IdP sobre Dios como Padre de Jesús es sistematizada por Sobrino en los conceptos 'naciones' y 'experiencias'.

Con el concepto naciones agrupa la "comprensión que los hombres pueden tener de Dios, para que la realidad de Dios se muestre coherente en explicar la realidad histórica, darle sentido y apertura, y transformarla en la dirección del reino de Dios."⁷¹

El concepto experiencias conduce la atención a la pregunta del efecto provocado por la realidad histórica en el sujeto, "de modo que el ser afectado de una manera determinada pueda tener sentido razonable formular tales naciones y referirlas a la realidad de Dios."⁷²

Sobrino establece de esta manera una relación complementaria entre nación y experiencia de Dios. Nación se refiere a la realidad de la fe en cuanto a una situación, cuyo punto de partida se remonta a un tiempo anterior al sujeto que pregunta por Dios. Con esto decimos, que la nación de Dios se inspira en la experiencia de los hombres con Él a lo largo de la historia de la salvación. Y el término correlativo de experiencia se refiere a la utilización que se hacen de las naciones de Dios. Por lo tanto, las naciones de Dios y las experiencias que los hombres hacen de Dios, son presentadas por Sobrino en una *constante* referencial. El no aborda una nación aislada de Dios, sino aquellas naciones, que se dirigen a su plan para los hombres, revelado en la misión de Hijo del Reino.

Las experiencias humanas son también de carácter *referencial*. A través de ellas se interpela constantemente el contenido de las naciones de Dios, porque cuentan con el sufrimiento de lo opuesto al plan de Dios. El reconocimiento de lo opuesto al plan de Dios permite proponer nuevas aproximaciones operativas para las naciones.

El teólogo de la UCA afirma que las naciones y experiencias de la IdP provienen de la *confesión* de fe y de concreción de la voluntad de Dios. De confesión, porque se recoge la experiencia bíblica de fe en Dios del Génesis, en la que Dios crea un mundo para todos, del Exodo, en la que Dios libera y hace una alianza con su pueblo, de los profetas, en la que Dios defiende el derecho, quiere la justicia para el pobre y llama a la unión del culto y la justicia, de la tradición apocalíptica, del plan del Reino de Dios, con un cielo nuevo y una tierra nueva, de Jesús, que asume la historia humana con toda su negatividad y -al ser resucitado por Dios- da esperanza definitiva de liberación.⁷³ Para mostrar que la relación entre la IdP y sus naciones de Dios es de concreción, emplea Sobrino seis cualificaciones de Dios.

71 J. Sobrino *Iglesia de los pobres* o.c. 1978 32

72 *Ibid* 32

73 Cf. J. Sobrino "Resurrección de una Iglesia popular" *art. cit* (1978) 147-148

Nociones de Dios

Dios como *absoluto*

Dios es una realidad siempre mayor que lo creado y por eso mantiene su señorío sobre la historia. La IdP percibe esa absolutidad desde un *lugar parcial*, porque la situación de los pobres no permite que ninguna otra realidad se absolutice y detenga el curso de la historia, que está dirigida al Reino de Dios.

Dios es *todopoderoso*

El poder de Dios es *servicio* para la salvación a través de la 're-creación de la miseria'.

Dios es verdadero correlativo del *Dios que da vida*

El culto a Dios se distingue del culto a las falsas divinidades, de la idolatría que causa la muerte.

Se trata del Dios *del Reino*

Los dones de Dios son acercados o escondidos en la medida en que su plenitud -que la IdP interpreta como *amor*- re-crea a todos.

Dios de lo *nuevo*

Como realidad *siempre mayor* Dios no puede ser limitado por ningún momento histórico o ninguna realización estructural, 'ni siquiera eclesial'.

Dios es *crucificado*

La crucifixión de Dios es un escándalo reiterado por la IdP, que se constituye alrededor de otro escándalo, el de la miseria del mundo. Y al igual que con la cruz, "es escandaloso que de ahí [desde la miseria del mundo] surja la esperanza"⁷⁴.

Experiencias de Dios en la IdP

El hombre es *limitado*

El hombre encuentra su correspondencia en la *conversión* al Dios absoluto, ilimitado. En la experiencia de la IdP la conversión es exigencia ética y mediación de la experiencia con Dios.

El poder de Dios es percibido como *amor*

Es un amor urgente y experimentado a través de la "incondicionalidad en la práctica del amor y de la justicia".

La *correspondencia* al verdadero Dios

Se accede a Dios como Padre en la experiencia del seguimiento de Jesús.

La *acogida* de los dones del Reino

La promesa de Dios tiene que llegar a ser con la ayuda de nuevos oídos y nuevas manos.

La *búsqueda* del Dios siempre mayor

No se pretende poseer a Dios. Se le busca desde un lugar específico, en la tensión entre la lucha contra la pobreza y el empobrecimiento.

La resurrección del Dios crucificado es captada como la *esperanza* y *contraesperanza*

Se confía en la realización del Reino de Dios a pesar del sufrimiento que provoca la miseria-pecado en el mundo.⁷⁵

74 J. Sobrino, *Iglesia de los pobres*, o.c. 1978, 31.

75 Cf. *ibid.*, 32-33.

En el diagrama anterior apreciamos que Sobrino sustenta que en la fe de la IdP hay un testimonio ejemplar para la Iglesia universal. La IdP mantiene una relación correlativa y de mutua referencia entre las nociones y experiencias

En la experiencia de fe en Dios de la IdP ella es su pueblo y Dios está dentro de ese pueblo. La historia de ese pueblo se convierte en medida para trazar lo que hay de realidad de Dios. La IdP vive esta experiencia en un círculo hermenéutico abierto, que no reduce el misterio de Dios, le deja ser Dios absoluto. Los pobres constituyen para la IdP la garantía de que la Iglesia mantenga esta apertura y se descentre en favor de los pobres. Ellos son 'mediación privilegiada de Dios', posibilitan que la IdP aporte novedosamente "el cauce y la epistemología para que el creer en Dios tenga sentido y un sentido determinado"⁷⁶

Las nociones y las experiencias de Dios en la IdP son expuestas por Sobrino desde un enfoque problematizador. Tanto la representación creyente de Dios como su experiencia son puestas al día utilizando una lectura dialéctica (absolutez - parcialidad, poder - amor, esperanza- contraesperanza, etc). De este modo no presenta una definición de Dios, sino una comprensión, que permite preservar en la fe el carácter de Dios como misterio⁷⁷

c) La fe de la IdP en su calidad de templo del Espíritu, experiencia del Espíritu Santo. La fe de la IdP en el Espíritu Santo no está incomunicada con la fe en el Padre y en el Hijo. A través de la fe en la paternidad y en la filiación divina cree en el Espíritu Santo. Su experiencia de fe encaminada hacia cada una de las personas (particularidad), es el paso preliminar a la fe trinitaria. La IdP encuentra esta indirectamente, desde la relacionalidad entre el Espíritu, visto como dador de vida, y la 'vida real de la Iglesia, que será interpretada como vida en el Espíritu'. En otras palabras, según Jon Sobrino el camino indirecto del encuentro con el Espíritu en la IdP pasa por la generación de vida en la historia. "sí el Espíritu es el espíritu de vida, que genera vida, entonces sólo será reconocido como tal desde la vida generada"⁷⁸

En esta tesis Sobrino presenta una base argumentativa para que se considere a la IdP como Iglesia de los pobres en el Espíritu. Además, la generación de vida según el Espíritu es el camino a través del que la IdP se hace templo. Sobrino sustenta esta tesis a partir de cuatro aspectos: la fe realizada, la novedad de la vida eclesial, la obra de santificación y la unión histórica entre Dios y los hombres.

- *La fe realizada*

La presencia del Espíritu Santo en la IdP tiene lugar a través de una vía práctica, en la medida en que su fe en el Padre y el Hijo se realice. Se trata de salvar la rutina de la doctrina o de la fe que obviamente la Iglesia cree poseer. Si se llega a constatar que en la IdP emerge una fe que admite una realización testimonial de su adhesión al Padre y al Hijo, entonces se puede decir, que se trata de un acontecimiento novedosamente propiciado por el Espíritu actuante en la IdP.

76 J. Sobrino, "Resurrección de una iglesia popular", *art. cit.* (1978), 146, 148

77 Sobrino realiza una relectura teológica latinoamericana del significado que Rahner le atribuye al concepto misterio: "como dijo Rahner, no es lo simplemente desconocido, lo provisional y previo sino aquello que es conocido en la medida en que se avanza hacia él con la conciencia de no poder abarcarlo: aquello que cuando se penetra en el menos provisional se torna menos superable y más intrínsecamente duradero." J. Sobrino, *ibid.* 149

78 *ibid.* 152. *Iglesia de los pobres*, o.c. 1978, 34

- *Nueva vida en la Iglesia*

La presencia del Espíritu Santo es captada en novedades que dan nueva vida a la Iglesia. El Espíritu inspira a la IdP en su novedosa creatividad litúrgica, teológica, catequética, ministerial, ética y práctica

- *Obra de santificación*

El Espíritu Santo santifica a la IdP y su obra santificadora es calificada por Sobrino con el término 'conversión'. Aquí volvemos a su planteo sobre el contenido y la estructura del conocimiento eclesiológico. Hay una epistemología fundamental cimentada en la conversión suscitada por la presencia del Espíritu Santo en la IdP, tal como lo vimos en el punto 2.1.1. La conversión tiene lugar en la IdP a través de los pobres, en cuya fe se ha producido un cambio. Ahora se capta la realidad de un modo diferente al anterior, en lo visual y lo práctico. Conversión es para Sobrino gracia, que reúne los dones generados por el Espíritu de vida.

- *Unión histórica*

El Espíritu une a través de la IdP a Dios con los hombres y de estos con Dios. Esa unión es histórica, porque afirma que "la historia de los hombres es la historia de Dios y la historia de Dios es la historia de los hombres"⁷⁹

Hemos visto que Sobrino verifica si el Espíritu genera vida a través de la IdP. Para ello abarca en primer lugar los aspectos fundamentales del Espíritu, en quien la vida es su máximo don. Y segundo, juzga a la IdP al preguntarle ¿transmite la vida dada por el Espíritu?

La vida de la cual el Espíritu es dador es la vida que Dios quiere para la humanidad. Tenemos aquí, que Sobrino relaciona al Espíritu Santo con la Trinidad y la humanidad. Por constituirse desde los pobres, destinatarios de la vida ofrecida por el Espíritu, la IdP se convierte en lugar privilegiado de la pneumatología. Predilección que queda también sustentada en el mantenimiento y la realización de la fe en Él, quien hace que ella se convierta históricamente en su templo.

2.4.2. La esperanza de la Iglesia que resucita desde los pobres

Con la virtud teologal de la esperanza Sobrino continúa la verificación teologal de la IdP. Dicha verificación ha de comprenderse como constitutiva de la tarea sistematizadora del acontecimiento eclesial de la IdP. Su finalidad es despejar eclesiológicamente las dudas despertadas por la aparición de la nueva experiencia eclesial de la IdP en América Latina. La primera verificación consideró la realidad histórica de la IdP desde las notas, y la segunda verificación consideró los aspectos teologales de la IdP, de la cual se expuso su primer componente, la fe. Ahora exponemos el segundo componente de la verificación teologal, la virtud de la esperanza.

Esperanza y contraesperanza

La resurrección de la IdP va unida a la esperanza de que suceda. Para Sobrino el Jesús pobre es confirmado y plenificado con la resurrección de Cristo, que se convierte a su vez en confirmación para la IdP. Veamos primero cómo Sobrino interpreta la resurrección de Cristo.

Para la comprensión del significado de la resurrección Sobrino se remonta a los elementos dialéctico y parcial del pensamiento apocalíptico, típico del tiempo de Jesús. Resurrección es fe en la justicia de Dios y esperanza, 'de que triunfe su justicia en un mundo de injusticia', y de que el mundo sea en verdad según Dios. Entonces,

porque Dios hizo justicia al justo, oprimido por los injustos, por eso brota la esperanza en los que ansían resurrección

Con la justicia de Dios a través de la resurrección, es vengada la injusticia de la historia. El teólogo de la UCA cambia el significado común de venganza al sumarlo a la acción de Dios. De ahí que venganza ya no exprese aquello que instiga a dar muerte al opresor, sino a que el pobre tenga vida. Esta liberación histórica no ha de limitarse a una búsqueda que concierna solamente a lo horizontal. Sobrino insiste en que se considere la plenificación integral del presente y que no se trate su dimensión espiritual en forma aislada, ni se espere únicamente la parusía.

La IdP hace de la fe en la resurrección de Cristo un acontecimiento histórico, desde la esperanza en la concreción real de esa utopía. Esto lo realiza la IdP en su aporte a la concreción de la liberación de Cristo, haciendo de la esperanza una contra-esperanza, porque al igual que con Jesús -a quien ella sigue-, se alcanzan los poderes de la opresión en su contra. Se trata de una esperanza que no es ingenua, que sabe que su praxis de la justicia guiada por la esperanza de resurrección encuentra dificultades también dentro de la Iglesia, porque su acontecimiento revela el miedo y la resignación de la Iglesia ante la verdadera esperanza. Sobrino sitúa de este modo a la IdP entre dos vertientes referenciales: el seguimiento de Jesús, del que toma ella su modelo práxico y la resurrección de Cristo, que da la esperanza que inspira y sostiene esa praxis⁸⁰.

Al finalizar Jon Sobrino concluye que las vertientes cristológicas en la IdP están presentes cuando discierne su actuar en el mundo. De ahí puede afirmar que la resurrección que se da en la IdP no es sólo eclesiológica, sino histórica, porque mantiene una praxis del amor y una esperanza de plenificación histórica que paulatinamente acercan la realidad histórica del Reino de Dios.

2.4.3. La caridad: praxis del amor y realización del Reino de Dios

La concreción de la virtud teologal de la caridad en la IdP constituye el punto inicial de la reflexión de Jon Sobrino.⁸¹ Antes de verificar la caridad en la IdP Sobrino despoja al concepto de asociaciones generalizantes que inmunizan las consecuencias prácticas de su contenido. Después le da un sentido histórico al concepto.⁸² Así salva a la virtud de la caridad de comprensión asistencialista, a la que ha sido relegada en la Iglesia y recupera su intención a través del término amor, que de acuerdo a la necesidad de soteriología histórica (Ellacuría) es operativizado conceptualmente con el término justicia.

En primer lugar, el marco reflexivo del amor queda teologalmente referido: el amor está constituido por la fe agradecida que toma en serio la reflexión evangélica sobre el amor primario de Dios a los hombres y la respuesta agradecida del hombre amado por Dios. La fe agradecida es la gratitud con la cual se corresponde al amor de Dios,

80 Sobrino ilustra su análisis con una cita del mártir salvadoreño R. Grande en la que se refiere a los valores que surgen del seguimiento de Jesús y de la esperanza en Cristo. Esta cita está tomada de una homilía, cuyo contexto es la expulsión del sacerdote colombiano M. Bernal en febrero de 1977 por parte del gobierno de El Salvador. "Amigos míos: como cuerpo eclesial, la Iglesia y cada uno de los que la componen [] somos profetas. Como cuerpo eclesial, somos continuadores de la misión de Jesucristo. Este cuerpo, que es la Iglesia, y que abarca comunidades enteras, tiene la misión, es decir, anunciar y hacer posible un ambiente favorable al Reino de Dios en este mundo. Hay que encarnar los valores del reino en las virtudes de nuestro país." "Resurrección de una Iglesia popular" *art. cit.* (1978) 159, cf. UCA-Editores. *Rutilio Grande: Mártir de la evangelización rural en El Salvador* (La Iglesia en América Latina 2) UCA, San Salvador 1978. 106-109.

81 Cf. J. Sobrino "La vida religiosa a partir de la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús" *Diakonia* (1978) suplemento 1, 49-70.

82 Este procedimiento es típico en el quehacer reflexivo de Sobrino: a) búsqueda de sentido propio de un término; b) búsqueda de su sentido histórico, desde el contexto bíblico y el actual, y c) búsqueda de la relevancia del término mediante la verificación de su operatividad para la fe y la praxis cristiana.

con ojos nuevos para ver y manos nuevas para hacer Para Sobrino la gratuidad es la praxis del amor que hace justicia a la gran mayoría pobre de la humanidad

En segundo lugar, el hombre como buscador de sentido encuentra la voluntad histórica del amor de Dios en la justicia con ayuda de la Escritura y de la fe en Jesús Esta voluntad histórica del amor conduce al Reino de Dios, que es el plan de Dios para el mundo El Reino es una realidad que unifica lo histórico (justicia) y lo trascendente (fe) dentro de una sola historia Se trata de hacer el Reino según Dios, desde la justicia con la ayuda de la fe, con la que se trata de encontrar el sentido que proviene de Dios

En tercer lugar, a través de la justicia como praxis del amor, se le da un lugar histórico a la fe cristiana la praxis de amor tiene lugar en un mundo de injusticia y pecado

2.4.4. Conclusión

En sus reflexiones Sobrino destaca y verifica la dimensión teológica de la IdP Con ello reitera que la IdP cree verdaderamente en una realidad trascendente y no olvida su lugar en el mundo de hoy En la IdP la fe, la esperanza y el amor son vertientes que remiten a Dios y fijan el rumbo de su misión en el mundo Esto ha sido posible gracias a la recuperación de su identidad a partir de Hijo (ser cuerpo de Cristo), del restablecimiento de la relación con el Padre (convertirse su pueblo) y el mantenimiento de la vida nueva como don del Espíritu La presencia de los pobres en la IdP ha sido determinante para su realidad teológica A través de los pobres la Iglesia descubre que su fe tiene que madurar y acompañar su confesión con la concreción Desde el lugar de los pobres la IdP se ha convencido de la necesidad de captar la dimensión profética de la esperanza como contraesperanza Y finalmente en medio de la opresión que viven los pobres la IdP ha interpretado el amor como la búsqueda de justicia

2.5. La IdP en la perspectiva del Reino de Dios y del seguimiento de Jesús [1978-1980]

A mediados de 1978 Sobrino publica una serie de artículos en los que profundiza la relación entre la Iglesia y el Reino de Dios, a partir de la relación entre Jesús y el Reino⁸³ En estos estudios el teólogo de la UCA retoma los aspectos centrales de su *Cristología desde América Latina* y la perspectiva integral de su tratamiento Reino de Dios y Jesús son puertas de acceso recíprocas, pero con un orden relacional, es decir, se conoce al Jesús histórico desde el Reino de Dios, pero ese Reino es -a su vez- comprensible desde Jesús⁸⁴ Con esta profundización Sobrino aspira contribuir con criterios esenciales para un correcto planteamiento de la relación entre el Reino y la Iglesia En especial se refiere a las cuestiones en torno a la IdP en El Salvador y el tipo de relación de ésta con las organizaciones populares, consideradas en la *tercera Carta Pastoral* de Mons. Óscar A. Romero y de Mons. Arturo Rivera Damas, en 1978 Además, Sobrino analiza la relación entre el Reino y la Iglesia propuesta por el documento de trabajo para Puebla (DTP) y posteriormente, la cristología del documento final de Puebla

Dividiremos esta exposición en dos segmentos En el primero nos detendremos en la reflexión de la relación entre la IdP y el Reino de Dios (2.5.1), donde la cristología es la fuente principal Y en el segundo segmento nos acercamos a la IdP y el

83 Cf. J. Sobrino "Jesús y el reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión", *Sal Terrae* 66(1978)780-345-364 artículo reproducido bajo el título "Presupuestos teológicos de la carta pastoral", en O.A. Romero y otros *La Iglesia de los pobres y organizaciones populares* o.c. 1978 125-145 Consultese también *id.* "Sobre el documento de trabajo para Puebla" *ECA* 33(1978)361-362, 903-918

84 Cf. J. Sobrino, "Jesús al servicio del Reino de Dios", en *id.*, *Cristología desde América Latina* CTR México 1977² III 36-53

seguimiento del Jesús histórico (2 5 2), donde la práctica de Jesús inspira la experiencia y práctica de la IdP

2.5.1. La IdP y el Reino de Dios

El marco para el estudio de la relación entre la IdP y el Reino está trazado por aspectos teológicos, históricos y escatológicos de la vida de Jesús. Con estos recursos Sobrino quiere desarrollar una base de reflexión que incorpore la intencionalidad de Jesús y su actual operatividad, sobretudo para la eclesiología. Nuestro autor limita conforme a ello su estudio a tres tópicos: el Reino de Dios como lo último para Jesús, el significado de esa ultimidad para él, y la forma cómo esa ultimidad impulsa su misión.

Para Jesús, dice Sobrino, lo importante no es un Reino de los cielos, despojado de su relevancia histórica, ni un Dios-en-sí-mismo, al margen de los hombres. Lo último para Jesús es el Reino de Dios orientado a la salvación de los hombres, es decir, un Reino de Dios en relación con la historia, que "se presenta en unidad de transcendencia e historia"⁸⁵

A partir del carácter salvífico de la presencia del Reino de Dios en la historia, y bajo la influencia de la *teología política* de Eliacuría concluye Sobrino, existe una sola historia y no otra historia sobrenatural. En la única historia están los dos polos dialécticos, uno dirigido hacia el Reino de Dios y otro en contra a ese Reino. Conceptualizados teológicamente, estos polos son la historia de gracia y la historia de pecado. El pecado en la historia es lo que oprime al mundo e impide el acercamiento de la gracia del Reino de Dios, para que en su calidad de utopía absoluta reconcilie al mundo. El Reino se presenta en la vida y en la historia de los hombres a niveles *personales* y *sociales*, para que ante el mismo Padre todos seamos hermanos.

Una segunda conclusión de la unificación de la historia que plantea Sobrino, abarca la relación entre el Reino de Dios y los pobres. En efecto, siendo la reconciliación -que trae el Reino- la transformación de la realidad negativa en otra buena, entonces, el Reino tiene que pasar por los oprimidos, por los que son sometidos por el pecado que domina al mundo. Estos son los pobres. El Reino de Dios pasa por ellos, les designa destinatarios de un mundo sin opresión y el lugar privilegiado de su gracia.

La forma de acercar el Reino de Dios al mundo constituye el aspecto escatológico de esta reflexión. Este es el espacio en el que Sobrino presenta su reflexión eclesiológica. La Iglesia no es el Reino. Ella está constantemente llamada a convertirse en su *servidora*. Siendo servidora del Reino, la Iglesia es seguidora de Jesús en la historia de negación y encaminación hacia la concreción de un Reino según Dios. Al servir, la Iglesia busca los medios de realizar la voluntad de Dios parcializada hacia los pobres. La realización de la voluntad ocurre desde la praxis del amor parcial. Esa praxis es mantenida por la esperanza del acercamiento de Dios en gracia. La manera en que la praxis del amor parcial acerque el Reino de Dios al mundo, hace a la Iglesia semejante a la realidad del Reino de Dios. Es por eso que la Iglesia tiene que permanecer atenta para descubrir la modalidad operacional concretora de dicha praxis.

Para la Iglesia salvadoreña esto significa, que en su acercamiento a los pobres también se allega a su causa y apoya sus derechos elementales de movilización, a través de organizaciones populares. Entre la Iglesia de los pobres y las OPs existe una relación en la búsqueda de transformación de la sociedad. Entre ambas hay una influencia recíproca, la Iglesia apoya a los pobres que se organizan para su liberación.

85 J. Sobrino "Jesús y el reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión" *art. cit.* (1978) 349

y ellos por su parte, apoyan a la Iglesia para que esta considere seriamente su misión en el mundo, al servicio del Reino de justicia. Y finalmente, dice Sobrino parafraseando la III carta episcopal de Mons. Óscar Romero, éstas OPs son un signo de los tiempos, "porque a través de ellos se concretiza la voluntad genérica de Dios sobre la justicia entre los hombres y a la inversa de esa concretización se puede ahondar más en la voluntad y realidad de Dios."⁸⁶

La reflexión de Sobrino sobre la relación entre la IdP y el Reino -como lo último para Jesús- en El Salvador fue complementada por Ignacio Ellacuría. En su análisis de la III carta episcopal de Mons. Romero Ellacuría desarrolló también un esquema de la relación Iglesia-Mundo-Reino, para subrayar el carácter histórico de la Iglesia.⁸⁷ Así la institucionalización eclesial obedece a una razón histórica, para servir a la concreción del Reino de Dios. Frente al mundo, decía Ellacuría, la Iglesia tiene dos opciones: o se autontologiza, es decir, centra su actividad en su sobrevivencia institucional, o se historiza encarnándose en el mundo. Pero en la encarnación en el mundo hay dos posibilidades: o se mundaniza o se encarna salvíficamente. La Iglesia mundanizada utiliza los mecanismos pecaminosos para ser servida. En este caso la Iglesia copia el modelo de las estructuras sociales opuestas al Reino de Dios, que ocasiona el desecho de los pobres.

Queda hecha la exigencia de desmundanización de la Iglesia institucional para que logre alcanzar su fidelidad. Dentro de ésta dinámica Ellacuría señaló las características del Reino de Dios que aparece históricamente para la salvación real de los hombres. El trabajo de Ellacuría expone la línea eclesiológica que en el ámbito institucional -desde su propia definición- la Iglesia tiene que asumir en su relación con el Reino de Dios y el mundo.

La reflexión de Ellacuría es la correspondencia al enfoque interno de la eclesiológica de Sobrino. La EdL de Sobrino se dirige más propiamente a la misión, que interpreta como exteriorización de lo que la Iglesia comprende por el Reino de Dios. Una década antes del Concilio Vaticano II el teólogo francés Y. Congar planteó el problema de la mundanización eclesial a partir del efecto ejercido por el mundo en la Iglesia. "La Iglesia está en mejor posición cuando encuentra una cierta oposición, y aun cuando padece una persecución moderada. Entonces se purifica y encuentra la pureza de sus principios de acción. Una Iglesia cebada, instalada en sus obras, sus éxitos, sus seguridades, corre mucho más peligro de mundanizarse y olvidar aquello por lo que ha sido creada, y por quién y para quién existe."⁸⁸ Con la pérdida del Evangelio peligra la *memoria eclesial*. Tal problema ha sido presentado por G. Girardi como la neutralización eclesial que no proviene de aquellos que combaten a la Iglesia, sino de aquellos que le restan su mordiente: "el peligro más grave no es la persecución, sino la mundanización, no es Diocleciano, sino Constantino."⁸⁹ Un modelo eclesial que no limita a la Iglesia a su supervivencia institucional la lleva a una mayor autenticidad evangélica. Una Iglesia descentrada en favor del Reino de Dios, captado como gracia privilegiada para los pobres, mantiene viva su fe cristiana y la necesaria eficacia de su misión.

Finalmente, Sobrino completa el tema de la relación de la Iglesia con el mundo al afirmar que cuando la Iglesia presta atención al mundo de los pobres, recupera su

86 J. Sobrino, "Presupuestos teológicos de la carta pastoral", *art. cit.* (1978), 140-141.

87 Cf. I. Ellacuría, "Recuperar el Reino de Dios: desmundanización e historización de la Iglesia", en O. A. Romero y otros, *La Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, o.c. 1978, 79-85.

88 Y. Congar, *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*, Madrid 1953, 122. Citado por J. I. González Faus, *La libertad de la palabra en la Iglesia y en la teología, antología comentada*, (Presencia teológica 19) Sal Terrae, Santander 1985, no 50, 97-98.

89 G. Girardi, "Prologo", en *id.*, *La túnica rasgada, la identidad cristiana, hoy, entre liberación y restauración*, (Presencia teológica 62), Sal Terrae, Santander 1991, 19.

acercamiento a la realidad latinoamericana y al evangelio. Un fruto de Medellín ha sido la orientación de la Iglesia latinoamericana a la búsqueda de la eficacia histórica del amor cristiano. Hay por lo tanto una novedad eclesial en la relación con el mundo, que plantea también una comprensión de la institución en función de la misión. Los términos descentralización, desmundanización y solidaridad recogen este desarrollo. Descentralización comprende, específicamente, que la Iglesia ha salido de sí misma para hacerse IdP: los pobres son anteriores a su preocupación por la supervivencia de la propia institución. Desmundanización expresa la desvinculación eclesial de los mecanismos que aseguran el estado opresivo de la realidad. Por último, el término solidaridad plantea la identificación de la Iglesia con los problemas de los pobres, cuando se encarna e intenta eliminar la pobreza real.

2.5.2. La IdP y el seguimiento del Jesús histórico [1980]

En un artículo dedicado a la teología Karl Rahner explica Sobrino la relación entre la cristología y la eclesiología de la liberación, concretamente entre el Jesús histórico y la IdP. El Jesús histórico es *normativo* para la IdP⁹⁰. Y lejos de una generalización del Jesús histórico, presenta las opciones cristológicas que ocupa su quehacer reflexivo. Se trata de una cristología que, a) revaloriza al Jesús histórico en su relación con el Padre, desde la dependencia y la situación histórica, resumida como la fe de Jesús, b) presupone que la vida radical de Jesús, en su anuncio del Reino, acercamiento a los pobres, su muerte etc. es producto de su misión, basada en la experiencia personal de a), c) acepta que la estructura de la experiencia histórica de Jesús se debe re-crear mediante su seguimiento.

Según lo anteriormente planteado por nuestro autor, se responde a preguntas sobre el comportamiento o las exigencias éticas en la IdP, no desde la doctrina que ya la Iglesia conoce, sino desde la práctica del Jesús histórico. La cristología se convierte en el trasfondo de la eclesiología. En la cristología de Sobrino, el Padre y el Reino permanecen como la realidad mayor de Jesús. Desde aquí asume Jesús su misión y descubre la voluntad del Dios como amor parcializado. A partir de la conciencia, el anuncio-denuncia, los signos y la muerte de Jesús se comprende su parcialidad hacia los pobres. De este modo observamos la quintaescencia de la cristología de Sobrino: la vida de Jesús es una realidad que genera operatividad para salvar las dificultades de la actualidad. Por lo tanto, no se trata de aplicar a la actualidad una doctrina sobre Jesús, sino de responder adecuadamente a esa realidad⁹¹. A continuación recogemos en tres pasos aquello que Sobrino comprende como respuesta adecuada para la realidad: la práctica de Jesús, su servicio a la vida de la muchedumbre y la IdP como recreación de la experiencia histórica de Jesús.

a) La práctica de Jesús

En un artículo para la revista *Concilium* profundiza el teólogo centroamericano el significado que tiene para Jesús el rodearse de pecadores, publicanos, enfermos, leprosos, pobres, samaritanos, paganos y mujeres⁹². Numéricamente, estos constituían la mayoría sufriendo en tiempos de Jesús. Ante ellos, Jesús declara la dignidad de la persona humana y denuncia la causa de esa indignidad. Aquí introduce Sobrino tipos de pobres para identificar a los interlocutores de Jesús: los desclasados, despreciados y sin dignidad. Su tipificación realza una relación entre sus necesidades

90 Cf. J. Sobrino, "La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres". Ponencia ante la Marquette University, Milwaukee 1979, publicada en *Cristianismo y Sociedad* 63(1980)18-87-101 y en *id.*, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, (Presencia teológica 8). Sal Terrae-Santander 1981, V, 142-176. En la normatividad de Jesús para la Iglesia profundiza una reflexión que Sobrino hace en "La conflictividad dentro de la Iglesia" *Christus* 41(1976)484-22.

91 Cf. J. Sobrino, "Relación de Jesús con los pobres y desclasados" *Concilium* 15(1979)150-461-471.

92 Cf. *ibid.* 461.

concretas y su esperanza. En esos sufrimientos con esperanza el Reino anunciado por Jesús se vuelve esperanza concreta.

En la relación entre Reino y pobres propuesta por Jesús, se muestra el modo de correspondencia práctica a ese Reino, como liberación de los pobres y desclasados, como perdón de Dios y como relación solidaria. La práctica de Jesús se convierte en noción para la misión de hacer el Reino. Sobrino formula la práctica de Jesús de la siguiente manera: "empobrecimiento y desclasamiento solidarios son la virtud para que el Reino de Dios llegue a ser"⁹³

Jesús se desclasa solidariamente haciéndose Siervo, desde esa posición asume la defensa del pobre y de los sin dignidad. Sobrino estructura la misión de Jesús, para después presentarla operativamente a sus seguidores. En efecto, la estructura de la misión de Jesús se inicia en el empobrecimiento objetivo, optando por los sin poder y sufriendo la misma suerte de los desclasados y marginados: insultos y persecución. La estructura de la misión de Jesús la llama Sobrino empobrecimiento activo y solidario, un empobrecimiento que es el mantenimiento histórico del empobrecimiento transcendente que ha tenido lugar en la *kénosis* y en la encarnación. Nuestro autor está afirmando aquí desde una óptica historizada lo que las cristologías clásicas han elaborado sobre la preexistencia de Jesús, desde la metafísica.⁹⁴

En un segundo acercamiento cristológico, el teólogo centroamericano se detiene ante la realidad de pecado que determina la praxis de Jesús.⁹⁵ Jesús actúa contra la deshonestidad fundamental, contra la injusticia, que priva al propio sujeto de su verdad y que impide una correcta relación entre el sujeto y la historia.

Desde la cristología histórica, Sobrino argumenta en favor de una espiritualidad que recoja la actitud honrada de Jesús hacia la situación real de la humanidad, que escuche la palabra histórica de Dios y que mantenga el seguimiento de Jesús, optando por los pobres y solidarizándose y asumiendo su causa.

b) Su servicio a la vida de la muchedumbre

En búsqueda de criterios para dar respuesta al desafío que la injusticia en el mundo lanza a los seguidores de Jesús, nuestro autor cuestiona las Escrituras y deduce dos actitudes: deshonestidad y honradez. Ambas abarcan la situación de pecado y gracia en el mundo.

Deshonestidad se refiere a la injusticia histórica y objetiva denunciada por la sentencia paulina de la cólera de Dios hacia los que aprisionan la verdad con la injusticia (1Rom 1,18s). El seguimiento de Jesús lleva a una espiritualidad liberadora, que apunta, en primer lugar, a la inversión del tratamiento negativo de la verdad y que origina una práctica que trate honradamente a lo real.⁹⁶ La práctica de la *honradez con lo real* reconoce en la vida el sentido de la creación y dialécticamente desvela que la mayoría de la humanidad vive en la miseria, en la opresión y represión, que sus vidas están amenazadas o que se les priva de ella.

93 *Ibid*, 468

94 En nuestra opinión Sobrino cambia el sentido de la sentencia de von Balthasar: "Der Christ ist jener Mensch, der von Glaubens wegen philosophieren muß" (el cristiano es aquel ser humano que debido a su fe tiene que filosofar) por "el cristiano es aquel, que debido a su fe ha de hacerse seguidor histórico de Jesús". Cf. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. III, Einsiedeln 1965, 974, citado por W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Grunewald, Mainz 1982, 27.

95 Cf. J. Sobrino, "Espiritualidad de Jesús y espiritualidad de la liberación", *Chnstus* 44(1979-80)529, 59-63, 4 4 5 de este trabajo.

96 Cf. *ibid*, 59-63.

Después de una lectura honrada de la realidad Sobrino propone el acercamiento a la práctica de Jesús. La situación de su época era igual a la del mundo actual, donde la inmensa mayoría de la humanidad está privada de una vida justa. Al percatarse honradamente que la creación del Padre está viciada, Jesús se compadece de la muchedumbre y actúa contra lo que impide 'la exigencia primaria de la creación que es vivir' ⁹⁷

La honestidad de Jesús genera valores que hoy son relevantes para la problemática latinoamericana. Sobrino recoge la insistencia de Jesús -reconocer honradamente la realidad- en el contexto latinoamericano: percatarse del mal presente y hacer justicia.

c) La IdP: recreación de la experiencia histórica de Jesús

Al cerrar la década de los setenta el teólogo salvadoreño sistematiza el significado de la IdP como una que sigue a Jesús hoy.

Primero, la IdP no es simplemente lo que el Vaticano II comprende por pueblo de Dios. El concepto conciliar de pueblo de Dios no fue desarrollado a partir de sus implicaciones históricas. Tanto al nivel interno de la institución eclesial como a un nivel externo de misión eclesial, el Concilio no propuso un centro desde el cual desplegar las actividades que le conciernen. Segundo, la IdP no es una Iglesia para los pobres, porque no se trata solamente de relacionar la pobreza a aspectos éticos o que pudiesen desembocar en paternalismo. Finalmente, La IdP no es tampoco la colectividad de pobres y oprimidos, porque su carácter popular *no se reduce* a un enfoque regional o de clase.

A través de una definición positiva afirma Sobrino que la IdP es la que se sitúa en la base social e histórica. Situada ahí se organiza en comunidades de base, de modo que los pobres se convierten en base de la Iglesia. La IdP define a los pobres a partir de la concreción de sus numerosos rostros -tal como Puebla 906 lo afirmó- y opta preferencialmente por ellos. La presencia de la IdP entre los pobres la ha llevado a considerar un nuevo principio hermenéutico, porque con una óptica situada desde el reverso de la historia los pobres exigen readecuar las nociones y de la praxis eclesial.

Para Sobrino la experiencia de Dios no existe sin la experiencia histórica de la conversión hacia el Dios verdadero y sin la correspondencia práctica a su don, que es la vida. Esto es un principio esencial en la IdP, que con sus opciones y su seguimiento de Jesús posibilita un cauce para la experiencia de ese Dios que da vida⁹⁸. Para este modelo eclesial el cauce es su ubicación histórica entre los pobres. Los pobres orientan una reconsideración de la misión eclesial, para que sea signo eficaz de la vida entregada por Dios. Esta experiencia histórica conduce a la Iglesia a la experiencia de la realidad mayor de Jesús, el Padre y el Reino.

Con el planteamiento de Sobrino se supera una intencionalidad simplista o triunfalista en la comprensión eclesial mediante la propuesta de nuevos criterios para la eficacia y la operatividad de su misión. Finalmente, en lo que respecta a la fe, la reflexión de Sobrino explicita que en seguimiento de Jesús de la IdP hay un arraigo trinitario, que se concreta y verifica en la práctica de ese mismo seguimiento, desencadenando nueva historia según el Espíritu. La IdP recrea en el mundo la entrega de Jesús al Padre y al Reino. Por esta razón, para Sobrino la IdP ya no es solamente resurrección suscitada por el Espíritu, sino recreación histórica de la vida de Jesús. Seguidamente,

97 Cf. *ibid.* 60

98 Notemos aquí la introducción de la teología del Dios de la vida en el discurso de Sobrino: que analizamos en 4.4.5 de este trabajo. Cf. J. Sobrino, "La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres", *art. cit.* (1980) 87-101, "La aparición del Dios de la vida en Jesús de Nazaret", en P. Richard y otros, *La lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* DEI/CAV. San José/Managua 1980. 79-121.

en el capítulo 3 dedicado a la misión continuaremos con estas afirmaciones. Veremos que el modelo de la IdP despliega una práctica histórica del amor que la convierte en mediadora de la experiencia de Dios.

Capítulo 3. Misión en la iglesia de los pobres

Hasta ahora nos hemos ocupado con las visiones y criterios que Jon Sobrino aporta para la comprensión del modelo de la Iglesia de los pobres. Hemos encontrado en la cristología, la teología trinitaria, la teología del Reino de Dios, la soteriología y en el magisterio eclesial fuentes y criterios en los que reflexiona la identidad y halla una legitimidad cristiana e histórica para esta nueva experiencia eclesial. Ahora continuamos con las incidencias de estas fuentes cristianas para la misión eclesial. Aquí aparecerán algunas reflexiones de la parte anterior, enfocada ahora desde sus consecuencias prácticas para la misión: el Reino de Dios, la evangelización, la identidad eclesial, la vida teológica y las prácticas liberadoras de la IdP.

Iniciaremos con una introducción a la relación Reino, mundo e Iglesia (3.1), donde destacaremos la necesidad de que la Iglesia sirva al Reino liberando en la historia. Más adelante enfocaremos a la misión como evangelización (3.2), la misión e identidad eclesial (3.3), la misión y la realidad teológica de la IdP (3.4) y finalizamos con las prácticas liberadoras de la IdP (3.5).

3.1. Misión eclesial y Reino de Dios [1975-1977]

En la eclesiología de la liberación de Sobrino la misión es reflexionada fundamentalmente, en el sentido estricto del término, desde el Reino de Dios. La relación entre la misión eclesial y el Reino de Dios está subordinada a considerar los desafíos que se plantean en una situación concreta.

El estudio de la relación entre el Reino de Dios y la misión eclesial es necesario para acercarnos a la problemática de fondo que orienta a la eclesiología de Sobrino. Así podremos comprender que su argumentación proviene de una lectura práctica, es decir, de una misión eclesial impregnada por las exigencias de una fe encarnada en la tarea de historizar el plan salvífico de Dios (soteriología). Por eso iniciamos este tercer capítulo, dedicado a la misión de la IdP, con la pregunta central que conduce a Sobrino a plantear la relación entre Reino y misión. Presentamos entonces una introducción a la pregunta primordial de la eclesiología de la misión de Sobrino (3.1.1). Partiremos de sus primeros escritos sobre el método de la teología de la liberación hasta llegar a su significado para la misión en la IdP. Posteriormente continuamos con sus aportes para relacionar hoy la misión eclesial con el Reino anunciado por Jesús (3.1.2).

3.1.1. *Cautiverio y liberación: aporía latinoamericana*

Nuestro autor sostiene que las reflexiones de la ciencia teológica parten de una intención provocada por lo que atrae al teólogo. Con ello indica, que la intención determina la postulación de la problemática de fondo del discurso teológico, o sea, la aporía. *Aporía* es un concepto empleado en la tradición filosófica griega para designar la imposibilidad de responder a una pregunta o de encontrar una decisión. *'a-póros*. En su opinión, la aporía es el esfuerzo teórico de articulación de dos conceptos irreconciliables. En el discurso teológico la formulación de los alcances y limitaciones de la aporía, enriquecen, desarrollan, o bien hacen sucumbir el ejercicio intelectual. En otras palabras, la aporía es el cuestionamiento fundante del quehacer teológico. Por lo que aporta o por la necesidad compensatoria que amerite, la aporía es el sello distintivo de cada esfuerzo reflexivo.¹

1 La comprensión de Sobrino se acerca a la variedad temática propuesta por Heidegger -cuando se refería a lo distintivo de cada sistema reflexivo a lo largo de la historia- cada filosofía tiene una necesidad propia: "el pensamiento de Platón no es más perfecto que el de Parménides. Y la filosofía de Hegel no es más perfecta que la de Kant". Cf. M. Heidegger, "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" en *id. Zur Sache des Denkens*, Tübinga 1969, 62.

En el quehacer teológico de Sobrino la aporía ejerce la función de adecuar la relación entre el conocimiento y la intención explícita del discurso teológico. La relación entre el conocimiento y la intención cambia de acuerdo a la ubicación del sujeto pensante, si piensa esa situación en forma *a priori* o si la piensa desde ella misma (*a posteriori*)²

Para ilustrar la función que ejerce la aporía en el conocimiento teológico y en la intención del teólogo, Sobrino nos remite al esfuerzo reflexivo de Karl Rahner, cuya teología está impregnada por la necesidad de reconciliar la tensión entre la autonomía del hombre y su dependencia de Dios

A partir de estas líneas es posible indicar, en palabras de Sobrino, la aporía que distingue a la teología de la liberación "la reconciliación entre la gratitud del reino y su realización humana"³ El modo como esa aporía se relaciona con la realidad se basa en la comprensión de la situación del mundo presente, como lo que no es el Reino de Dios. Con esta comprensión la TdL proyecta su quehacer teológico hacia la operatividad, de tal modo que su reflexión, a través de mediaciones sociales y políticas, lleve a una praxis que se dirija a la conversión del mundo hacia ese Reino de Dios prometido

En una reflexión posterior, Sobrino formula con mayor agudeza el distintivo aporetico de la TdL desde la cristología y en referencia al pensamiento de L. Boff "la aporía que da vida a la teología latinoamericana está expresada en su título la liberación. La aporía consiste en concreto en la coexistencia de dos experiencias fundamentales: la necesidad, sentida absolutamente, de liberación y su imposibilidad histórica. La aporía consiste en la experiencia de la opresión injusta y la esperanza de liberación"⁴

Con el planteamiento de la aporía como desesperanza y esperanza el teólogo de la UCA se ocupa, primero, con lo que origina a la fe cristiana, con la vida, misión, muerte del Jesús histórico y la resurrección de Cristo. Segundo, la aporía lleva a postular la interpretación de las fuentes del conocimiento teológico a través de un proceso que él denomina círculo hermenéutico, que relaciona a Jesús y la historia subsiguiente⁵. En efecto, por medio de un círculo interpretativo Sobrino hace un nexo entre Jesús y la

En su obra *Dios como misterio del mundo*, Sigueme 83 Salamanca (1976) 1984 20, E. Jungel interpreta la *aporía* como un conjunto de dificultades, ellas "son muy apropiadas no solo para captar los problemas, sino también para intensificar las posibilidades de ulterior desarrollo de una ciencia."

2. Sobrino se refiere aquí al *pre-conocimiento* que se formula en un momento anterior al contacto con la realidad. Que el pre-conocimiento se haga conocimiento es algo que solo es posible *a posteriori*, es decir después del encuentro con la realidad. Esta óptica reflexiva la ha señalado Sobrino de una forma más concreta en su modelo sobre la evangelización. Según este modelo la apertura al conocimiento de la 'realidad real' del pobre permite al evangelizador reformular la suposición preliminar -sobre el evangelio mismo, sobre la vida y situación del pobre- con la cual ha iniciado la evangelización. Cf. J. Sobrino, "Evangelización e Iglesia en América Latina" *ECA* 32(1977)348-349 723-748, que analizaremos en 3.2
3. J. Sobrino, "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana" -Ponencia en el Encuentro latinoamericano de teología, México, agosto 1975- *ECA* 30(1975)322-323 426-435. Citamos de su publicación en J. Sobrino *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres: lugar teológico de la eclesiología* (Presencia Teológica 8), Sal Terrae: Santander 1981 48-49.
4. J. Sobrino "Notas previas para el estudio de una cristología" en *Cristología desde América Latina*, CTR, México 1977², 32. Cf. L. Boff "Libertação de Jesus Cristo pelo caminho da opressão. Uma leitura Latinoamericana" en AAVV, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Cristiandad, Madrid 1975 257.
5. Cf. J. Sobrino "La fe de Jesús: Relevancia para la cristología y el seguimiento" *Chnstus* 41(1976)484 15-39. Utilizamos el texto de, *id.*, *Cristología desde América Latina* o.c. 1977² V. 96. En "La conflictividad dentro de la Iglesia" *Chnstus* 41(1976)484 19-29 Sobrino especifica eclesiológicamente este círculo hermenéutico como una iniciativa interpretativa fundada en el criterio de la acción, que considera a la historia desencadenada por Jesús como noción referencial para sus consecuencias históricas, p. 28.

En primer lugar, el teólogo jesuita se acerca a la fuente de la fe cristiana a partir de la teología de san Juan. Para san Juan la cruz es el resultado del camino histórico de Jesús y la forma en que el Dios crucificado asume todo el dolor de la historia. En la cruz, tanto el amor como ser de Dios y el testimonio que Jesús hace del Reino de Dios, quedan historizados en su máxima expresión. Y de ahí concluye Sobrino: "si el origen está en el amor de Dios historizado desde la cruz, la existencia cristiana tiene una estructura de gratitud. Pero esa gratitud no se hace real si no pasa de la recepción del don a la donación del hombre en el amor"⁶. Aquí Sobrino presenta una primera aporía entre el Dios que ama primero y la respuesta de la humanidad.

Y en segundo lugar, cuando Sobrino piensa en las consecuencias de esa aporía en América Latina salen a flote sus referencias contextuales. Él asume la exigencia latinoamericana indagando cristológicamente qué significa el Reino de Dios ahí. Para ello relaciona su cristología con la realidad vivida y la realidad anhelada y llega a calificarlas, respectivamente, como cautiverio y liberación, tal como L. Boff lo venía afirmando desde 1974.⁷ La realidad cautiva y esperanzada por la liberación dan un sentido relevante al contenido del Reino de Dios, pues en una situación donde se sufre bajo la opresión y se anhela la justicia se comprende al amor de Dios como liberación. De aquí se desprende que el quehacer eclesiológico de Sobrino se dirige entonces a generar un conocimiento y una praxis para la *acogida efectiva* del Reino de Dios.

3.1.2. Una solución desde el servicio de Jesús al Reino

El Reino por ser de Dios fue lo central en Jesús. En su misión Jesús deja una estructura, en la que acerca a sus seguidores a la realidad del Reino. Por consiguiente, para Sobrino el Reino de Dios se convierte en clave de interpretación de la cristología, a la vez que la cristología se convierte en el acceso a la reflexión sobre el Reino.

Utilizando los aportes de K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann, L. Boff y de la exégesis moderna, sobretudo de A. Schweizer y O. Cullmann, nuestro teólogo comprende a Jesús desde una perspectiva que llama relacional (en relación con). En esta comprensión relacional se afirma que la actividad de Jesús no se centra ni en Él ni en el Padre, sino en el Reino.⁸ Además, Sobrino también se acerca a Jesús a través de una comprensión histórica. Este acercamiento permite percatarse de la interpretación del Reino que Jesús tenía dentro del marco de las tradiciones y las expectativas de su época. Históricamente puede advertirse, que las tradiciones proféticas y apocalípticas habían sembrado en Jesús la esperanza de la irrupción del Reino de Dios. La comprensión histórica permite percatarse de la orientación específica que Jesús da a esas tradiciones. Él no solamente espera la venida del Reino de Dios, sino que también testifica en su misión el carácter salvífico y liberador del Reino.⁹

6 J. Sobrino, "La muerte de Jesús y la liberación en la historia", ECA 30(1975)322-323, 483-511. Utilizamos la reedición en *Id., Cristología desde América Latina*, o.c. 1977², VI, 193.

7 En *Teologia do cautiverio e da libertação*. Lisboa 1976, L. Boff edita una serie de artículos que recogen reflexiones hermenéuticas y temáticas de una teología inmersa en la realidad brasileña. Con 'cautiverio' Boff indicaba la necesidad de recordar la tensión contextual que origina la reflexión cristiana sobre la liberación de los oprimidos.

8 Cf. J. Sobrino, "Jesús al servicio del reino de Dios", en *Id., Cristología desde América Latina*, o.c. 1977² III, 35.

9 No queremos profundizar aquí el problema de la 'Jesús-Forschung' ni el de la conciencia de Jesús, de donde obtiene Sobrino contenidos base para la reflexión cristológica latinoamericana. Solamente indicamos la importancia de estas tradiciones para la comprensión histórica del Reino de Dios, su relación con la historia y la escatología.

La relación que Sobrino hace a través del círculo hermenéutico, entre la vida de Jesús y su relación con la historia posterior -las exigencias contextuales latinoamericanas-, da pautas para un avance en la reflexión del problema aporético de la TdL. Veámoslo en una extensa cita: "la forma más actual y adecuada de presentar esa aporía creemos que consiste en la tensión: hacer el reino y afirmar que Dios se acerca en gracia. Desde la escatología de Jesús creemos que ambas magnitudes son reales, aún cuando irreconciliables para el pensamiento. Sin embargo, desde la praxis se puede resolver esa aporía, por lo menos por lo que toca al individuo, en cuanto que este o una colectividad experimenta el mismo hacer parcialmente el reino como gracia y don. En la experiencia del seguimiento como gracia, es decir, el 'encontrarse' de hecho tratando de hacer el reino, aún cuando esto no sea evidente ni subjetiva (pues contradice las inclinaciones normales del sujeto) ni objetivamente (pues la reacción a ese seguimiento no es muchas veces la implantación de justicia, sino lo contrario) se resuelve aquella aporía entre gracia y acción, que no admite solución teórica."¹⁰

La relación entre Jesús y la escatología, como irrupción definitiva del Reino, derivó en la revaloración eclesiológica del Reino de Dios. Desde el punto de vista histórico, Jesús anuncia el Reino y ese acontecimiento da origen a la Iglesia. En su eclesiológica Sobrino capta este acontecimiento intencional del Jesús histórico y en consecuencia de ello, considera necesario relativar a la Iglesia frente al Reino de Dios: al Reino, por ser de Dios le pertenece un carácter absoluto, mientras que a la Iglesia -por ser un instrumento- le pertenece uno relacional, porque la razón de su existencia radica en su misión por el Reino.

La revaloración del Reino de Dios condujo a que la eclesiológica recordase que la Iglesia no es el Reino de Dios.¹¹ La configuración eclesial tiene su razón de ser en su misión en favor del Reino. En ese servicio al Reino el proseguimiento de la realidad del Jesús histórico es normativo.¹² La práctica del Jesús histórico hace que la Iglesia comprenda que su misión se realiza en la historia. La historia es el lugar estructural del intento de hacer el Reino de Dios.¹³

Como conclusión tenemos, que la recuperación de la intencionalidad fundante de la relación entre el Reino de Dios y la Iglesia -a partir del Jesús histórico-, permite que la Iglesia estructure su misión como servicio al Reino en el mundo. Posibilita también, que la reflexión eclesiológica sobre la misión supere el peligro del universalismo, como mera postulación metafísica de la aporía planteada en la necesidad de 'la reconciliación entre la gratuidad del reino y su realización humana', y pueda ser realmente latinoamericanizada desde el desafío lanzado por la experiencia de la opresión injusta y la esperanza de liberación.

3.2. Misión como evangelización [1976-1977]

En la reflexión sobre la misión de la Iglesia Jon Sobrino vincula la situación de pobreza en América Latina con el Jesús histórico y a la encíclica de Pablo VI *Evangelii nuntiandi*.

La importancia normativa del Jesús histórico para la Iglesia latinoamericana tiene un alcance fundamental para la misión. En efecto, en la EdL de Sobrino toda consideración eclesiológica queda condicionada por el descubrimiento de la relacionalidad del anuncio de Jesús. Si Jesús no se predica a sí mismo, la Iglesia tampoco ocupará el plano principal o protagonista de su anuncio. Lo anunciado por Jesús está dirigido a la propagación de la buena noticia del Reino de Dios y a su

10 *Ibid* 58-59

11 Cf. J. Sobrino, "La conflictividad dentro de la Iglesia" *Chnstus* 41(1976)484-21-22

12 Cf. *ibid* 22

13 Cf. *ibid* 22-23

realización práctica¹⁴ Su anuncio y práctica significa normativamente para la Iglesia, que la relación entre ella y el Reino de Dios es de proclamación y acción, de anuncio y denuncia La misión de la Iglesia está, por lo tanto, dirigida a dos tipos de realidades, formuladas por Sobrino, como un contenido a comunicar acompañado de la acción de comunicar ese contenido¹⁵ Con ello propone vincular la misión eclesial con la evangelización en América Latina A continuación recogeremos sus aportes a la misión evangelizadora en tres pasos La Iglesia existe para evangelizar (3 2 1), el modelo de evangelización en América Latina (3 2 2) y la veracidad de ese modelo (3 2 3)

3.2.1. La Iglesia existe para evangelizar

Jon Sobrino vincula a un nivel fundamental la situación de pobreza en América Latina con los contenidos de la *Evangelii nuntiandi* (EN)¹⁶ De ahí obtiene la siguiente tesis la evangelización constituye la identidad de la Iglesia, la Iglesia existe para evangelizar A esta primera conclusión llega, cuando relaciona metodológicamente la misión con el fundamento originante de lo cristiano, la realidad última de Dios, su Reino y los valores que éste porta¹⁷ Él se aleja del *modelo jurídico*, para comprender el origen eclesial, porque este modelo, al decir que la Iglesia institucional fue fundada por Jesús, antepone la institución a la misión, posición, que carece de fundamentos cronológicos o científicos Al comprender a la Iglesia desde su identidad misionera opta por el *modelo histórico* que interpreta el nacimiento de la Iglesia como un acontecimiento desencadenado por la vida de Jesús y la resurrección de Cristo

3.2.2. Un nuevo modelo de evangelización

Sobre la base de la EN 22 y 30 Sobrino elabora una segunda tesis, donde une el anuncio del Reino y su concreción en la misión evangelizadora Con la ayuda de tres elementos es posible alcanzar esta unidad en el *anuncio* de lo más profundo de la vida -a la manera salvífica de Jesús- en el *testimonio subjetivo* de fe y vida, por parte del evangelizador, y, en la búsqueda de la *eficacia* de la evangelización, orientada a la transformación del hombre de hoy Estos tres elementos aparecen en la EN, sin una interrelación señalada Su comprensión articulada puede verse aquí como un aporte de Sobrino

a) Evangelización historia y transcendencia

En una tercera tesis sitúa el teólogo salvadoreño el contenido de la evangelización en la perspectiva de los pueblos oprimidos, contextualizando la exhortación esparcida a lo largo de la EN 30, 32 y 36, sobre lo trascendente y lo histórico de la evangelización Él realiza su cometido en dos pasos Primero reformula lo que la EN llama 'vocación eterna del hombre' al ubicarlo en la historia, lo eterno es lo trascendente Y segundo, formula que la transcendencia es para la historia su ultimidad, porque la exigencia de realizar el Reino de Dios es expresión histórica de aquello que ya se espera dentro de ella, la plenitud futura

14 Cf *ibid* 23

15 Cf J Sobrino "Evangelización e Iglesia en América Latina", ECA 32(1977)348-349, 723-748, cf p 723

16 Esta reflexión puede considerarse como parte de la contribución de Sobrino a reflexión de la evangelización en la Conferencia de Puebla Cf *ibid* , 723

17 Oswald von Nell-Breuning sitúa esta opción argumentativa en la *Evangelii nuntiandi*, al afirmar "es geht nicht mehr und nicht weniger als darum, was zum Inhalt der Botschaft Jesu Christi gehört und was nicht Diese Frage ist gleichbedeutend mit der Frage wozu die Kirche gesendet und was ihr Auftrag ist und wieder gleichbedeutend mit der Frage, wozu Gott seinem Sohn in die Welt gesandt hat wozu der Sohn Gottes Mensch geworden ist, wofür er im Kreuztod sein Leben hingegeben in welcher Absicht er eine Kirche gestiftet und ihr den Beistand des Hl Geistes zugesichert hat" O von Nell-Breuning, *Soziallehre der Kirche, Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente* Kath Sozialakademie Österreichs Viena (1977) 1983³, 233

I Ellacuría propuso esta tesis en forma más directa la historia de salvación es salvación en la historia¹⁸ El contenido unificado de la evangelización (historia y transcendencia) lleva a una actitud de fe, activa frente a la historia y de esperanza, frente al futuro La fe y la esperanza permiten captar la doble dimensión de la historia, una bajo la existencia histórica negativa, de la pobreza y miseria, la otra, que resulta de la paulatina concreción de lo que acontecerá al final de los tiempos (escatología) La necesidad de salvación en la historia ha sido ya anunciada por Medellín (Justicia 1-2, Paz, 1,16) y por la realidad de los pueblos del Tercer Mundo Todo esto significa para Sobrino que la tarea de la evangelización es enfatizar que en el mundo hay un no a Dios, que evita la llegada de su Reino de Dios

b) Fe y praxis

En una cuarta tesis Sobrino reflexiona el proceso de dar realidad al contenido de la evangelización La realización de la evangelización significa para él una praxis concretora del contenido anunciado Pero no se trata de una praxis en sí, por el contrario, está unida a la fe La unidad entre la fe y la praxis para acercar el Reino es fundamental porque proviene del mismo Jesús En su horizonte último se perfilaban Dios y el Reino Y a ambos se dirige articulando su fe con su praxis testimonial y salvífica Su fe en Dios estaba orientada por la esperanza en la venida del Reino Nuestro autor, por consiguiente, encuentra en el Jesús histórico una norma para concretar el *kerygma* a través de la unificación de la fe y la praxis de evangelización

c) Evangelizador y evangelización

Después de abordar la unidad entre la fe y la praxis en la evangelización, Sobrino concibe una unidad entre la evangelización y el evangelizador, o sea, entre el mensaje y su portador (quinta tesis) Tal unidad se alcanza en dos momentos En un primer momento el evangelizador tiene una fe y un conocimiento anterior al anuncio y a la realización del mensaje Sin embargo, su fe y conocimiento no son permanentes, porque -en un segundo momento- se historizan dentro de la realidad del pecado del mundo, cuando se anuncia y realiza el contenido anunciado

d) Destinatario y evangelización

Y en lo que corresponde al destinatario de la evangelización, ha de considerarse como sujeto de posibilidad y realización del contenido de la misma Esta es la sexta tesis, donde Sobrino reflexiona que al ser evangelizados los pobres llegan a ser portadores del contenido de la evangelización Esto no significa que nuestro autor mantenga una posición exclusivista Él reconoce, en primer lugar, que el destinatario de la evangelización es todo hombre, en cuanto la evangelización es *universal* y está dirigida a llevar el mensaje de Dios a toda realidad¹⁹

En segundo lugar, Sobrino acude a la necesidad de la articulación histórica del contenido del mensaje con la situación del destinatario privilegiado del mensaje Nuestro autor llega aquí al nervio central de su reflexión sobre la evangelización el *lugar* que posibilite que la intención llegue a ser más que una buena propuesta y salve el obstáculo generacionista, que derive posturas inadecuadas o irrelevantes frente a una situación particular La evangelización como misión no puede prescindir de un *lugar concreto* y de una *optica parcial* El evangelizador tendrá que asumir una manera de captar y comprender orientada primordialmente hacia el pobre Esta parcialidad parte

18 Cf I Ellacuría *Teología política* Ediciones del Secretariado Social Interdiocesano San Salvador 1973 en inglés *Freedom made flesh The mission of Christ and his Church*, Orbis Maryknoll N.Y. 1976

19 Jon Sobrino afirma que la universalidad en la evangelización presupone el deber de la inculturación que con ayuda de Ellacuría traduce como *cultivo de la realidad* La evangelización cultiva universalmente la realidad salvífica para recrear la realidad humana "económica cultural social y política según la Buena Nueva Cf, J. Sobrino "Evangelización e Iglesia en América Latina", *art cit* (1977) 742

del contenido de la evangelización misma. Es tradicional, porque ya ha sido testimoniada tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, a través de la pobreza teológica y material, que caracterizan a la teología del *anawin* como el pobre real abierto a la voluntad de Dios.

Esta tradición ha sido ahora reafirmada por la EN 12, que relaciona a Jesús con los pobres. A ellos se dirige el anuncio del Evangelio, queriendo ser buena noticia del amor histórico de Dios. La pobreza material relacionada con el contenido de la evangelización, hace que ellos mismos sean necesarios para su comprensión y realización. Sobrino cualifica a los pobres, como el lugar hermenéutico de la ruptura epistemológica necesaria para comprender al Dios cristiano y después poder predicarlo²⁰, y poder recuperar el mensaje de la Escritura. Al situarse en su lugar es posible comprender la verdadera pobreza y el sentido liberador propuesto por Dios en su mensaje de salvación.

e) La evangelización natural y la unificada

Con la ayuda de un diagrama Sobrino presenta una síntesis de sus reflexiones sobre la evangelización desde la fe, praxis e inserción con los pobres. A continuación reproducimos e interpretamos una comparación entre el llamado modelo de evangelización natural y el modelo de la nueva experiencia eclesial latinoamericana.

Evangelización natural

evangelizador → evangelización → evangelizados

Evangelización unificada

evangelización

↓ ↓

evangelizador ↔ evangelizados²¹

El primer modelo es un modelo *unilateral*, porque tanto la interpretación como el contenido del mensaje a comunicar dependen del evangelizador. El segundo modelo es *interrelacional*, porque incluye dialécticamente los tres aspectos de la evangelización, en la que se salva la idealización tanto del evangelizador como del receptor, que en este caso, por la opción parcial, es el pobre. A primera vista, este segundo modelo se acerca al modelo teórico de la comunicación estudiado en la psicología del lenguaje, inspirada, por su parte en la sociología social de grupos. Esta rama distingue entre los aspectos interactivos que tienen lugar entre los sujetos que intercambian mensajes (señales) y que apuntan a un resultado. La diferencia cualitativa del modelo evangelizador unificado radica en que la comunicación acontece con un contenido, un lugar social y eclesial específico. Aspectos del contenido y el lugar, por un lado, y el aprendizaje mutuo entre los sujetos relacionados, por otro lado, producen un resultado doble: uno al nivel de conciencia -cuando se adquiere un conocimiento más profundo del compañero dialogante- y otro al nivel práctico -en la evangelización integral de la realidad-. La opción por el pobre, como ubicación misional, lleva a una ruptura de la verdad pre-concebida que el evangelizador ya tiene sobre el mensaje, su receptor y sobre la realidad en la que se desenvuelve el pobre. Finalmente observamos en el modelo de evangelización unificada que la situación del pobre como evangelizado convierte al evangelizador. Su óptica de pobre real lleva hermenéuticamente a retomar la verdad de fe y el contenido de la evangelización. En palabras de Sobrino la finalidad de esta tarea es mostrar el amor de Dios y dar esperanza a los sufrientes.

20 Cf *ibid* 743

21 Véase J. Lois *Teología de Liberación. Opción por los pobres*, IEPALA, Madrid 1986, 448, nota 198.

3.2.3. Veracidad del modelo de la evangelización unificada

Sobrinho no se satisface con la mera presentación del modelo de evangelización encarnado en el lugar de los pobres. En su opinión es necesario someterlo a la crítica, comprobar su autenticidad cristiana y su relevancia social. Así es como en su séptima y última tesis, reflexiona las consecuencias de su modelo de evangelización. El alcance más importante de este modelo es el planteamiento que eslabona primero, a la proclamación con el testimonio de vida, segundo, a la acción evangelizadora con la acción profética, -cualificadas en el amor y en la opción por la justicia-, y tercero, a la praxis orientada hacia la construcción del Reino futuro con la opción por el pobre y con el descubrimiento de su papel protagónico como destinatario privilegiado de la evangelización. En este modelo de evangelización sistematiza las experiencias pastorales liberadoras y se llega a reconocer la conflictividad que llega a provocar²², en polaridad dialéctica con la unidad eclesial que gesta²³. Y finalmente Sobrinho propone la necesaria autoverificación cristológica del modelo de evangelización unificada. Su autoverificación se lleva a cabo a partir del modelo de Jesús, primer evangelizador (EN, 7). Así la evangelización podrá mantenerse en constante fidelidad con su fundamento.

3.3. Misión y evangelización eclesial [1978]

Para una reflexión sobre la relación entre la IdP y la misión Jon Sobrinho toma como base los postulados sobre la identidad de la Iglesia. Su enfoque ha sido delineado por la situación latinoamericana que exige cambios profundos en favor de la justicia. Además, esta bajo la influencia del redescubrimiento eclesiológico de la relación entre la Iglesia y el mundo. Tenemos en razón de ello que, en la comprensión de Jon Sobrinho, el servicio de la Iglesia al mundo se realiza según la tarea de construir el Reino.

Una primera repercusión de esta conclusión desemboca en la tentativa de buscar formas efectivas para la misión eclesial en una situación de injusticia. Por eso Sobrinho procura un contenido más operativo para el concepto 'misión eclesial'. Un contenido que corresponda a las expectativas latinoamericanas, que surgen ahí donde se vive en la miseria y se es blanco de la represión de todo esfuerzo alternativo. Nuestro autor concibe la misión en función de la realización del Reino. Entonces la operatividad que atribuye a la misión eclesial tiene como meta generar una praxis, a través de la que la Iglesia retome la intención que la originó. En la medida en que la Iglesia recobre su identidad fundamental, es decir, cuando no de prioridad a ninguna otra meta que su servicio al Reino, logra concretar entonces la meta de su misión en el mundo presente.

Tras estos planteamientos sobre la misión eclesial el teólogo de la UCA mantiene presente un interés contextual. Se preocupa por la relación entre la interpretación de la misión desde la realidad latinoamericana y por el modo cómo la misión actúa en esa realidad. Mas concretamente, en su reflexión sobre la interpretación y realización de la misión atiende a la situación de los pobres, salvadoreños y latinoamericanos, quienes exigen que la Iglesia asuma en su visión y en su actuar una óptica parcial desde ellos. Al partir de esa situación su reflexión sobre la misión está moldeada por la opresión, la explotación, la persecución y la esperanza de liberación.

Los aportes de Jon Sobrinho sobre la misión e identidad eclesial provienen también de otro interés. Con vista a la preparación de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla quiere sistematizar la misión originada en las nuevas experiencias eclesiales latinoamericanas. Él quiere que la Conferencia de Puebla no

22 Estos conflictos han sido profundizados por Sobrinho en "La conflictividad dentro de la Iglesia" *Chnstus* 41(1976)484-19-29.

23 Cf. nuestro cap. 4 sobre el conflicto y persecución y la IdP.

pase por alto los frutos de una misión solidaria con los pobres, ni tampoco la represión y persecución militar que sufren los pobres y la IdP solidarizada con ellos

Ahora bien, en nuestra exposición retornamos a las notas de la Iglesia (3 3 1-3 3 4) que hemos visto en el cap 2. Examinamos la importancia de la misión para forjar la identidad eclesial. Veremos que con las *notas eclesiales* Sobrino sistematiza y legitima teológica y eclesiológicamente la misión de la IdP en su opción por la mayoría pobre en América Latina. Este esfuerzo será acompañado con una verificación crítica, que busca comprobar si la forma en que la IdP plantea y realiza su misión 'hace a la Iglesia verdadera'²⁴. Recopilamos sus aportes al final (3 3 5), donde se concluye que la misión de la IdP surge en la actualidad en fidelidad al sentido originante de la misma Iglesia.

3.3.1. Misión y unidad eclesial

La Iglesia está llamada a la unidad. Pero la unidad no es una finalidad en sí misma. Apoyado en las eclesiologías de H. Kung, J. Moltmann, en la misión de la IdP formula Sobrino, como primer paso, el núcleo originante, que da sentido a todo esfuerzo de unidad eclesial: la fe en Cristo y en su Espíritu, como la norma y fuerza unificadora²⁵.

En un segundo paso, Sobrino ofrece reflexionar la unidad desde la parcialidad. Él quiere evitar la generalización del núcleo de la unidad porque no es una vía concreta para construir la unidad. Por eso propone a los pobres como principio histórico de unidad eclesial. Sobrino fundamenta esta óptica a partir de la misión de la IdP. Con su acercamiento a los pobres la IdP se instala en la base real de la sociedad y en la 'base evangélica del Reino de Dios' (Ellacuría). Sin embargo, no se trata solamente de una ubicación misionera entre los pobres. La instalación social y evangélica conduce a un desplazamiento del centro sociopolítico y cultural de la Iglesia. El mundo de los pobres y los países pobres se convierten ahora en centro social y cultural de la Iglesia (Muñoz). Gracias a una nueva ubicación eclesial y a un nuevo centro la Iglesia alcanza la unidad a través de su misión. Desde la fe de los pobres, la misión mantiene el ideal de que todos están llamados a hacer verdadero al pueblo de Dios. Y el lugar de pobreza ha sido importante para que la misión conduzca a la unidad: ha generado las CEBs, porque según el teólogo centroamericano, al estar ubicadas en la base social del mundo y en la base de la Iglesia superan la distancia que separa a la Iglesia del mundo.

Entonces para Sobrino la Iglesia alcanza la unidad desde la fe que se recobra desde los pobres y en la misión de liberarlos. Al verificar la nota de la unidad se pregunta por el alcance de la fe y misión de la IdP. En la IdP la unidad en la fe y la misión es la expresión de la presencia protagónica de los pobres en la Iglesia. No obstante la unidad eclesial alcanzada por la fe y la misión desde los pobres, por formularse y germinar desde la misión para la liberación del pobre, se convierte piedra de escándalo y de división en la Iglesia. Ello ocurre porque en el proceso de liberación se descubre que las raíces del mal que origina la conflictividad fundamental del mundo e impide la unidad de todos los hombres -la negación de los derechos del pobre-, también están en la Iglesia²⁶.

24 Cf. J. Sobrino, "Resurrección de una Iglesia popular", en AAVV, *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*. CRT México D.F. 1978, 103.

25 Cf. *ibid.* 106.

26 G. Gutiérrez constata en 1971 las dificultades en torno a un proyecto eclesial latinoamericano orientado hacia la liberación de los pobres. Con referencia a C. Aguilar [quien en "La Iglesia perseguida: desafío latinoamericano" *Perspectiva de diálogo* (1969) julio señala la persecución a la Iglesia], plantea Gutiérrez el problema de la división a partir del vínculo de la Iglesia con el 'orden establecido' y la polarización de las opciones cristianas que les lleva a situarse "entre los oprimidos y perseguidos y a otros entre los opresores y los perseguidores, a unos entre los torturados y a otros entre los que torturan o dejan que se les torture. De lo que resulta un serio enfrentamiento entre los cristianos que sufren injusticia y explotación, y aquellos que usufructúan

3.3.2. Misión y santidad eclesial

El llamado a que la Iglesia sea santa dice dialécticamente, que algo existe en ella que le impide serlo. Nuestro autor sustenta esta tesis con argumentos que recuerdan en que consiste la santidad y cuál es su significado para la misión de la Iglesia.

Para Sobrino la santidad tiene su raíz teológica en Dios mismo, quien se ha dirigido históricamente a los hombres con un sí y un no. Con el sí Dios hace un llamado a 're-crear, hacer nueva la situación de los hombres'²⁷, mediante el amor eficaz. Este amor se hace urgente ante la intensa crueldad de la injusticia a la que se dirige el no de Dios, quien carga con el pecado del mundo, tal como fue teologizado en el Siervo de Yahvé de Isaías. Con su re-creación Dios toma partida en favor de los pobres.

Al asumir la santidad de Dios la Iglesia salva los obstáculos que sustraen el contenido al mensaje de la revelación. Esto es lo que Sobrino quiere decir, con el cambio de óptica que se ha dado en la IdP, donde los pobres recuerdan con memoria peligrosa el sentido de la misión eclesial unida a una percepción de la santidad desde su reverso, desde el cautiverio²⁸. Cuando se enfoca la misión en conformidad al cautiverio, se accede entonces al sentido de la santidad de la entrega de la vida del Siervo de Dios, quien se enfrenta con el pecado del mundo, que es el que le da muerte.

Sobrino, propone desde aquí un esquema para sistematizar la misión de la IdP. Primeramente, la IdP pone nombre concreto al pecado, porque desde los pobres se identifica al pecado como mecanismo de la muerte, oculto en 'estructuras capitalistas, militaristas y caciquistas'. Este pecado desaparecerá cuando desaparezca el no de Dios al mundo. Mientras tanto, al igual que el Siervo de Yahvé, la Iglesia ha de encarnarse en la historia asumiendo la conflictividad del pecado mediante la praxis del amor, para dar dignidad a los deshumanizados.

La misión, como encarnación histórica en el mundo, es encarnación en la miseria del mundo. La encarnación eclesial en la miseria del mundo es el paso necesario para erradicar el pecado, erradicación que en semejanza al Siervo de Yahvé puede llegar hasta lo más extremo: la entrega de la vida. Esto es lo que hace santa a la Iglesia, esta es la manera en que ella se asemeja y mantiene el sentido dado a la santidad por el Siervo de Yahvé.

La santidad de la IdP es verificada por Sobrino desde la misión de mantener el no de Dios al mundo. Positivamente, se verifica la santidad eclesial manteniendo el amor como sí de Dios al mundo, a través de la búsqueda de los modos eficaces de hacer justicia.

3.3.3. Misión y catolicidad eclesial

Contextualizando la reflexión de Moltmann, Sobrino propone una vez más la importancia y la legitimidad de la localidad como 'toma de partido' propia de la IdP. En este punto -así como en el modelo de evangelización de la IdP-, Sobrino sistematiza en su reflexión sobre la misión una *doble localidad*, una que comprende el lugar eclesial y otra que establece la relación del sujeto del acontecimiento eclesial. La Iglesia en Latinoamérica, señala Sobrino, al optar por los pobres y sus puntos de vista ha asumido su contexto local. La opción ha provocado, además, una nueva conciencia histórica en la Iglesia.

del orden establecido." G. Gutiérrez, *Hacia una teología de la liberación* (Iglesia Nueva 8), Indo-American Press Service, Bogotá 1971, 64.

27 Cf. J. Sobrino *ibid.*, 115.

28 Cf. *ibid.* 114.

El nacimiento de la teología del cautiverio y de la liberación²⁹, y un magisterio propio, son frutos de este proceso. La nueva conciencia eclesial ha encausado un descentramiento eclesial. Al salir de sí misma la Iglesia se dirige al mundo y presta oídos a la necesidad de los pobres. Relacionándose con ellos desempeña una misión coherente con la localidad a la que se dirige. Ocurre algo nuevo en América Latina. Hay una nueva conciencia eclesial y una misión desplegadas en un campo inédito que permiten 'por primera vez en muchos siglos', que el pueblo latinoamericano pueda unir su conciencia latinoamericana a su conciencia eclesial. Con esto Sobrino destaca el papel de la IdP, que acoge en su teología, en su magisterio y en su pastoral la creatividad local -la del pobre-, para esclarecer las pautas necesarias para asumir la exigencia de la lucha contra el pecado de injusticia existente en ese continente.

Al verificar la nota de la catolicidad en la IdP, Sobrino se fija en el lugar social y eclesial donde se construye esa eclesialidad: se construye desde abajo, en forma continua, desde una praxis inspirada en el seguimiento de Jesús. La IdP desempeña su misión encarnada en la miseria. En esa localidad lucha por los pobres, y eso es lo que realmente la hace católica.

La localidad de los pobres le recuerda las bases fundamentales de la Iglesia, su relación con el Reino, su misión frente al pecado del mundo, su seguimiento de Jesús y su credibilidad. Por último, Sobrino exige que no se separe el esfuerzo ecuménico de la misión, esfuerzo, que ha de ir necesariamente mediado por la conversión eclesial que los pobres inspiran³⁰.

3.3.4. Misión y apostolicidad eclesial

La apostolicidad es la nota más característica de la misión eclesial y por ello nos detendremos más acá. Para el teólogo jesuita la apostolicidad es 'el último origen de la Iglesia'³¹. Es la memoria del carácter permanente de la misión eclesial, que no ha de estancarse en alguna situación procesual hasta que irrumpa definitivamente el Reino de Dios. Mientras exista una situación contraria al Reino, es decir, la opresión y la muerte, la Iglesia tendrá que mantener el sentido originalmente histórico de su misión, procurando proseguir la intención de Jesús, realizar el Reino.

Sobrino aprecia en la IdP una novedad apostólica en la unión interactiva entre la evangelización de los pobres y la evangelización de la Iglesia efectuada por los pobres. La presencia evangelizadora de los pobres en la Iglesia la convierten en *sacramento* y *signo* del Reino de Dios. Desde ellos la Iglesia reformula su misión como anuncio *para* los que esperan una buena noticia³².

La propuesta evangélica para la construcción del Reino de Dios va dirigida a un cambio histórico concordante con la esperanza de los pobres. Esta concordancia precisa la importancia de la función del pobre, como destinatario, actualizante y portador de la buena noticia de salvación. El pobre se convierte así, en la EdL de Sobrino, en un elemento imprescindible para la misión eclesial de construir el Reino. Él da un valor básico al pobre, como lugar desde el cual se configura la misión eclesial en favor del mundo. La apostolicidad y la pobreza no son separables.

Comprendida la apostolicidad en su integralidad, en lo concerniente a la propuesta del Reino de Dios y en su correlación con la esperanza de los pobres, al anuncio de la buena nueva le corresponde complementariamente, la denuncia de la situación

29 Cf. L. Boff, *Teología desde el cautiverio* (Iglesia Nueva, 23) Indo-American Press Service, Bogotá 1975, sobretodo 24-28.

30 Cf. J. Sobrino, "Una visión latinoamericana del ecumenismo" *ECA* 32(1977)348-349, 830-831.

31 Cf. J. Sobrino, "Resurrección de una iglesia popular" *art. cit.* (1978), 128.

32 Véase las reflexiones de Sobrino sobre la evangelización que hemos recogido en 3.2.

adversa, de la presencia del pecado en el mundo. Esta denuncia es realizada en la IdP en buena parte por medio del testimonio de vida. Al vivir pobremente y aceptar el efecto de una existencia desde los pobres, la Iglesia misionera se hace verdaderamente seguidora de Jesús.

Con su misión guiada por el ideal del servicio al Reino de Dios la IdP sigue al Jesús histórico. En efecto, la IdP retoma en su misión el mismo lugar histórico que tomó Jesús, se compromete a ser voz de los pobres y arriesga y da su vida, al igual que Jesús. Esta Iglesia se hace verdaderamente seguidora, porque hace del cuerpo de Cristo, los pobres, su verdadero cuerpo.

Sobrino propone la verificación de la apostolicidad de la IdP, desde su misión, que unifica a la profecía eclesial con la espiritualidad del seguimiento de Jesús, para enfatizar la disponibilidad extrema por la causa evangélica. La IdP es así una Iglesia apostólica, porque da testimonio de la lucha por la concreción de la esperanza de los pobres, "de ese encuentro con el Señor en el seno de las luchas históricas de los condenados a muerte"³³

3.3.5. Misión desde el lugar del pobre

En los puntos anteriores hemos expuesto la sistematización que Sobrino realiza de la misión de la IdP. Esta sistematización es crítica, porque el autor no dota simplemente a la IdP de una identidad eclesial. Él va más allá al presentar su reflexión desde una misión eclesial que se está realizando en la IdP, a la vez que la verifica desde el Reino de Dios, el Jesús histórico y la realidad latinoamericana. Es por eso que la misión eclesial ha sido la óptica con la que Sobrino presenta el aporte específico de la IdP para la concreción de las notas eclesiales³⁴.

Nuestro autor ha propuesto al lugar del pobre como el punto de partida de la misión eclesial concretora de la identidad eclesial contenida en las *notas*. Esa nueva articulación contextual posibilita que la Iglesia alcance la *unidad* intraeclesial a través de la misión como solidaridad con los pobres.

El lugar del pobre permite que la Iglesia capte que Dios toma partido por los pobres, y que la Iglesia se *santifica* a través del mantenimiento de su misión como un amor urgente, que busca la justicia de Dios para esos pobres. Desplegada desde los pobres la misión construye verdadera *catolicidad* eclesial, porque al asumir el contexto local la Iglesia redescubre sus bases fundamentales: su relación con el Reino, el pecado del mundo contra el cual tiene que luchar y la normatividad del seguimiento de Jesús. Y finalmente, la misión eclesial desde el lugar de los pobres hace a la Iglesia *apostólica*, porque la Iglesia pone signos de la buena nueva que Dios tiene para el mundo.

Misión y eclesialidad

Sobrino completa sus reflexiones sobre la identidad de la IdP, realizada en la misión con el aporte de su significado para la eclesialidad. Nuestro autor tiene una meta doble: quiere primero recuperar la comprensión de lo que ha dado origen a la misión

33 *Ibid.* 134. La expresión citada por Sobrino proviene de G. Gutiérrez, *Teología de la liberación* citada s/f s/l 253-260.

34 Ya hemos señalado que para Sobrino las *notae ecclesiae* no son una esencia que la Iglesia recibe de antemano, sino una tarea a realizar en la misión. Cf. 2.3.1 de este trabajo. K. Rahner en su obra *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums* (Herder, Friburgo de Br. (1976) 1977⁸ 344) propuso la vía práctica como "un método indirecto para la legitimación de la Iglesia Católica como la Iglesia de Cristo": "wenn es eine möglichst dichte geschichtliche Nähe zum ursprünglich kirchlichen Christentum Jesu Christi hat, je näher der konkrete geschichtliche Zusammenhang unseres Christentums mit dem ursprünglich kirchlichen Christentum ist, um so mehr hat dieses kirchliche Christentum das uns überkommen ist, die Aussicht und die Präsumption, die Kirche Christi zu sein."

eclesial Segundo desde esa comprensión busca una orientación para la misión en la situación actual

En su procedimiento reflexivo Sobrino inicia con la denominada misión real³⁵ y apoya su elección en las necesidades que pasan los pobres en la actualidad Son ellos los que preguntan por el significado de la misión original Después de este cuestionamiento la *misión real* queda subordinada a los criterios de acción y verificación planteados desde la *misión inicial*

En su aproximación a la actualidad y el origen de la misión eclesial nuestro autor hace explícita la eclesialidad de la IdP "es una realidad eclesial históricamente nueva (popular), y en esa novedad existe una plenificación (resurrección) de lo que anteriormente se ha entendido y vivido como Iglesia"³⁶ La IdP alcanza este significado, porque en su relación con el mundo dirige su misión a la constitución del verdadero pueblo de Dios desde los pobres

La primera consecuencia de la misión orientada desde los pobres es que, a través de los pobres, la IdP ha encontrado el lugar evangélico, que retoma el sentido de la misión original "la urgencia de erradicar el pecado y realizar la fraternidad"³⁷ Y la segunda es, que a través de los pobres la IdP mantiene un balance adecuado en su relación con el Reino y el mundo, fruto de su misión de anuncio y concreción de la buena nueva

La nueva experiencia misionera de la IdP contrasta con una visión que considera a la Iglesia como una realidad que ya ha alcanzado una constitución, que encara duraderamente la tarea que provocó el origen de la misión eclesial Sobrino propone la relación entre el origen y el mantenimiento de la misión como una comprensión básica de la misión eclesial En el mismo hecho de mantenerlas presentes hay un modelo original para verificar la misión la IdP Este modelo lo presenta Sobrino con la 'primera eclesialidad' y la 'segunda eclesialidad'³⁸

Con primera eclesialidad comprende Sobrino al acontecimiento de la IdP La primera eclesialidad contribuye a verificar la eclesialidad de la IdP a partir de la concreción de la vocación originante de la Iglesia Esta es una comprensión *primaria* porque relaciona las nociones que configuran a la Iglesia con la realidad actual y con las necesidades del destinatario de la misión de la Iglesia

Con la segunda eclesialidad Sobrino abarca los aspectos formales de la comprensión eclesial Con ayuda de la segunda eclesialidad se verifica un concepto sobrentendido de la Iglesia, desde las estructuras y mecanismos concretos, el nivel, del magisterio, sacramento y doctrina³⁹ La verificación de la segunda eclesialidad es *secundaria* porque lógica y cronológicamente está subordinada a la primera, es decir, al origen y actualidad de la Iglesia La verificación a partir de la segunda eclesialidad es limitada porque generaliza los contenidos específicos de la misión eclesial al desvincularlos de la intención primaria

Al finalizar Sobrino concluye que desde la primera eclesialidad la IdP encauza su misión en la realidad histórica actual y se remonta al origen misionero de la Iglesia Frutos de la fidelidad de la IdP a la misión originante son sus esfuerzos para realizar la

35 En la eclesiología de Sobrino el término 'real' es la captación sincera de un sujeto, o algún objeto, desde su magnitud fundamental hasta el alcance de su significado

36 J. Sobrino, "Resurrección de una Iglesia popular" *art. cit.* (1978), 83 Véase la especificación terminológica del término 'Iglesia popular' en 2.2 de este trabajo

37 *Ibid.* 133

38 Cf. *ibid.* 135-138

39 Cf. *ibid.*, 135

identidad de la Iglesia, tal como lo estudiamos al inicio del presente apartado. Otro fruto de la misión de la IdP tiene que ver con la recuperación de la salvación de Dios en la historia. A esto nos referiremos en el siguiente apartado, donde veremos la fe y la esperanza en la misión de la IdP.

3.4. Misión eclesial y realidad teológica [1978]

Al igual que en las notas de la Iglesia volvemos a la verificación de la misión eclesial a partir de las virtudes teológicas. Jon Sobrino orienta sus aportes para la misión eclesial de la IdP a una segunda sistematización y verificación. Ahora la misión de la IdP es reflexionada a partir de las virtudes teológicas, fe y esperanza. Él recoge aquí una tradición cristiana que se remonta al *cuerpo paulino* y que en la Edad Media será denominada como *virtus theologica*.

El sentido que Sobrino da a las virtudes teológicas contiene una afirmación referencial: son teológicas por provenir de Dios. El enlace entre este carácter teológico y la misión eclesial significa, por consiguiente, que hay que preguntarse por el significado de Dios para la Iglesia y por la forma en que la Iglesia presentiza ese significado. En su esfuerzo por dar respuesta nuestro autor basa su argumentación en una vía práctica. Según esta, en la IdP existe una praxis eclesial que provoca una comprensión de la fe, la esperanza y el amor. Esta triada se encuentra en la realidad más profunda de la IdP, es el trasfondo de su misión para dar realidad histórica el sentido primario de salvación que proviene de Dios.

En nuestra exposición nos limitamos a las virtudes de la fe y la esperanza. Anteriormente hemos recogido la relación entre la virtud de la fe e Iglesia en la EdL de Sobrino y la hemos conceptualizada como una fe trinitaria. Nuestro interés ahora apunta a la presentación de las consecuencias misionales de esa fe que toma a Jesús como camino al Dios uno y trino (3 4 1). Igual sucede con la virtud de la esperanza (2 4 2), que exponemos ahora a partir de la misión de realizarla (3 4 2).

3.4.1. Misión como puerta de acceso a la fe trinitaria

a) Afinidad estructural: camino de la confesión de la fe en el Hijo

La IdP confiesa su fe en el Hijo de Dios desde los pobres, como lugar histórico que la acerca a Él. En esta confesión se unifica la fe en la humanidad y en la divinidad de Jesucristo. Con el término afinidad recoge Sobrino el modo en que la IdP cree en la humanidad de Jesús. Esta fe se ha constituido desde una afinidad real, a través de un proceso de afinidad estructural. Veamos brevemente en que consiste este proceso.

Mediante la afinidad estructural -por un lado- la misión eclesial queda referida al cauce cristológico de la teología paulina del despojo y de la *kénosis*, que llevan al Hijo a hacerse 'siervo'. Así, cuando la IdP asume su misión como defensa de la justicia y como lucha por la liberación del pobre y oprimido, está sentando un testimonio de fe en Jesús, porque la Iglesia le sigue en su despojo y *kénosis*, se hace sierva como Él.

Por otro lado, la afinidad estructural es también el modo de confesar la divinidad del Hijo de Dios. La afinidad estructural rompe con la centralización del culto como lugar del acceso a Dios. Esta ruptura es presentada por Sobrino como un elemento central en los profetas del AT, quienes desarrollan la reflexión de la relación entre la realización de la justicia y el acceso a Dios. De ahí llega Sobrino a la siguiente conclusión: los pobres son el lugar histórico que acerca a Dios, son la mediación histórica privilegiada de Dios, si su situación exige realizar la justicia entonces hacia ellos ha de encaminarse la misión eclesial.

Atento a un posible desmembramiento entre el culto y la misión y con base en la experiencia eclesial latinoamericana, nuestro autor afirma, que la confesión doxológica de la fe en Cristo está unida a la práctica de la justicia, se trata entonces de la correcta articulación entre la ortopraxis y la ortodoxia. Ecclesiológicamente lo anterior

significaría, que la Iglesia ha de darle prioridad a la misión sobre el culto, de tal modo que la segunda sea expresión de la primera y no la postulación inversa, ni el abandono de la una por la otra

b) Configuración del pueblo de Dios acceso al Padre

La IdP confiesa su fe en el Padre, quien ha revelado su plan de salvación mediante su Hijo. La fe en el Hijo, es camino hacia el Padre. Sobrino califica la realidad del Padre como una realidad última. Por eso centra esta reflexión en la revelación histórica del proyecto salvífico del Padre. La fe de la IdP en el Padre inicia con la aceptación del proyecto salvífico para la configuración de su pueblo. La IdP recepta la tradición vetero y neotestamentaria sobre el proyecto de Dios y la une a su experiencia de Dios en forma práctica. La IdP "cree y se siente como el pueblo de Dios"⁴⁰. En la experiencia se cuestiona el contenido que se tiene sobre Dios y el modo de dar cabida a su plan en la historia, que es lo que lleva a plantear las *nociones* que vinculan la situación histórica con la realidad de Dios. Conforme a ello, la IdP encuentra en los pobres el camino de acceso al Dios Padre.⁴¹

c) Transmisión de vida acceso al Espíritu Santo

La IdP cree en el Espíritu Santo, en cuanto es y se siente su templo. Sobrino relaciona la misión eclesial con el Espíritu. El Espíritu está presente en la fe eclesial, en cuanto la Iglesia logre realizar su fe en el Padre y en el Hijo. Está presente en la novedad praxeológica, que da vida a la Iglesia misma. La gracia que da el Espíritu mueve a la Iglesia a hacer verdad el mensaje que ha recibido, despertando una nueva actitud para recibirlo y realizarlo como nueva vida en gracia, mediante la conversión y la santificación. Específicamente, la IdP cree en el Espíritu cuando en su misión logra transmitir la vida que Él da. De esa manera ella se convierte verdaderamente en su templo.

d) Misión, puerta de acceso a la fe trinitaria

A manera de conclusión tenemos, que el teólogo de la UCA postula la articulación de la misión eclesial desde una estructura trinitaria, pero a modo inverso, la misión se convierte en clave de interpretación de la fe trinitaria. Esta interrelación la recogemos en el siguiente esquema.⁴²

Estructura trinitaria para una correlación entre la misión y fe en la IdP

Hijo

- (1) Acceso desde la experiencia de afinidad real y estructural
- (2) Cauce estructural de la misión despojo-kénosis-siervo
- (3) Lugar de la encarnación los pobres

Padre

- (4) Acceso experiencia y noción
- (5) Plan Pueblo de Dios, Reino de Dios
- (6) Criterios absolutos divina, recreación de todas las cosas, amor, esperanza y contraesperanza

Espíritu Santo

- (7) Acceso verificación de la concreción de la fe en el Padre y en el Hijo
- (8) Presencia dones

40 J. Sobrino, "Resurrección de una Iglesia popular", *art. cit.* (1978), 147

41 En 2.4.1 hemos expuesto el significado de los términos 'nociones' y 'experiencias' en la reflexión de Jon Sobrino

42 En este esquema se recogen también las reflexiones sobre la fe de la IdP expuestas en 2.4.1 de este trabajo

(1) La afinidad entre lo acontecido en la historia de Jesús y lo que acontece en la historia actual se convierte en la clave *referencial* y *normativa* de la fe que motiva la misión de la IdP, tal como lo sistematiza Sobrino. Al profundizarse en esta afinidad se establece que también es *estructural*, porque se descubre el carácter procesual de esa misión del Hijo (2) en el mundo, que toma a los pobres como lugar de partida (3)

(4) Se accede al Padre a través de la captación del significado de Dios para la historia en la que se vive injusticia y desde las experiencias históricas que anteriormente otros han hecho con Él. Este doble acceso permite a la misión eclesial comprender el plan que Dios ha revelado. Dios llama a todos a formar un pueblo, al que le promete un Reino (5) (6) Criterios para congregar un pueblo de Dios y para la preparación de la irrupción definitiva del Reino, son el respeto de la absolutez de Dios, mayor sobre todas las cosas, la re-creación de todas las cosas, la utilización del amor como forma de poder, dar testimonio de la esperanza en ese plan, también como contraesperanza en las contradicciones históricas

(7) Sobrino no plantea simplemente a la misión como resultado de la fe en Dios. Él presenta también un punto referencial que posibilita verificar la tarea emprendida. Esta es la forma de acceso que atribuye al Espíritu Santo: si la IdP logra concretar su fe en el Hijo y en el Padre, si logra dar la vida que ofrece el Espíritu, entonces deja actuar al Espíritu Santo como guía. La realización de la fe, la novedad eclesial, la santificación y la conversión indican que la IdP acompaña su quehacer misionero con los dones del Espíritu, por medio de una nueva espiritualidad, que está dejando que el Espíritu tome cuerpo en ella (8)

La reflexión sobre una fe trinitaria que genera la misión eclesial y de la misión que devuelve a la fe trinitaria refleja la fe y vida de la IdP en medio de un lugar de sufrimiento y esperanza. Está orientada por el quehacer eclesial, y por ello subraya la importancia de la misión como la puerta de acceso a la fe trinitaria⁴³. Con otras palabras, Sobrino afirma que la IdP ha elegido el camino de la confesión ortopraxica de su fe.

Antes de terminar afirmamos que su reflexión sustenta la legitimidad del acontecimiento misional propio de la IdP. Al relacionar la praxis eclesial latinoamericana con la realidad más profunda de la fe -Dios-, Sobrino descarta las acusaciones superficiales que en ese tiempo se hacían y aún hoy se continúan haciendo sobre el horizontalismo de la IdP. Contra las acusaciones acentúa que la IdP es una Iglesia creyente. En una formulación desafiante expresa que la IdP "ha encontrado la verdadera horizontalidad para la transcendencia cristiana"⁴⁴, que exige una vida justa para la humanidad. Así, la exigencia de la transcendencia de justicia es el criterio de la articulación de la misión eclesial en el mundo.

3.4.2. Misión y la esperanza en la justicia de Dios

Con la resurrección de Cristo -afirma Sobrino-, Dios confirma la historia de Jesús. Dios se revela como quien da vida a los condenados a muerte. Los pobres tienen esperanza en la justicia histórica de Dios, para que el mundo sea encaminado hacia la

43 La operatividad de la fe constituye un elemento central en la reflexión teológica de Sobrino tal como se desprende de la introducción a la segunda edición de su *Cristología desde América Latina* o.c. 1977. La relación entre la Trinidad y la situación en la cual se da la vida y la praxis eclesial -que ameritan un acercamiento operativo de la realidad trinitaria- tiene al Jesús histórico como punto de arranque. La cristología del Jesús histórico, desarrollada por Sobrino, refleja en su intención la vida y praxis de la comunidad eclesial latinoamericana a la cual busca servir esta obra. De ahí que preste a la ortopraxis una atención privilegiada.

44 J. Sobrino *ibid* 154

planificación final, de lo que resultará un mundo según Dios. La IdP recoge la esperanza de los pobres al poner en su misión la tarea de historizarla.

La esperanza ha tomado ahora la doble vertiente paulina. Es esperanza, porque ha motivado a la Iglesia a hacerse realmente IdP, y es contraesperanza, porque en medio de esta misión ha descubierto que la opresión impide el plan de Dios. En el ámbito interno, indica Sobrino, la IdP ha mostrado que la resignación eclesial ante el mundo no tiene la última palabra. La última palabra le pertenece al amor y a la justicia que impulsa a la IdP realizar su esperanza.

Otra vez la vía práctica se convierte -en la eclesiología de Sobrino- en el modo en que la IdP testifica un componente primordial de su existencia: lo que espera. Con el motivo de la resurrección de Cristo y de la esperanza que desencadena, nuestro autor tematiza el acontecimiento eclesial latinoamericano de la siguiente manera: con la afirmación de la esperanza que hace la IdP *resucita la Iglesia*, ella vence el miedo y se hace vital para continuar la praxis del Jesús histórico.

3.5. Prácticas liberadoras de la IdP [1978]

Entramos en una nueva fase de la reflexión eclesiológica de la misión de la IdP. Jon Sobrino asume paulatinamente en forma más explícita sucesos de la realidad salvadoreña que enlaza con criterios éticos, políticos y teológicos. En especial se refiere al derecho de organización de los sectores campesinos y las CEBs en relación con la sociedad y la Iglesia salvadoreña. Sus aportes cobrarán entonces un sabor más contextual al considerar estas temáticas sociales y eclesiales. No obstante, su acercamiento contextual es limitado porque su enfoque es fundamental y nuestro autor no entra ampliamente en especificaciones.

El contenido de nuestra exposición inicia con las reflexiones de Sobrino sobre la misión de la IdP en relación con las OPs (3.5.1). Continuaremos con la misión de la IdP y las CEBs (3.5.2) y finalizamos con el desarrollo de la misión de la IdP durante el arzobispado de Mons. Romero (3.5.3).

3.5.1. Misión de la IdP y las OPs

Con base en la carta pastoral de Mons. Romero y Mons. Rivera Damas, *La Iglesia y las organizaciones políticas populares*⁴⁵, Sobrino legitima las opciones políticas de la IdP desde los principios básicos de la fe cristiana. En su legitimación se limita a poner de relieve la eclesiología que fundamenta una misión eclesial que apoya en sus prácticas pastorales a las OPs. Sin embargo, tales límites no pueden ser rigurosos, puesto que en su reflexión no puede omitir la dimensión social y política. Nuestro estudio se concentra sobretudo en esta dimensión, puesto que los aportes eclesiológicos - mundo, Iglesia-misión y Reino- ya han sido estudiados en 2.5, 3.1-3.4. Iniciaremos con una breve exposición del contenido central de la carta pastoral. Después atenderemos a la valoración de las OPs en la reflexión de Jon Sobrino, en sus aspectos sociales y políticos, para finalizar con su valoración eclesiológica de las OPs con la teología de los signos de los tiempos.

En 1978 los obispos Romero y Rivera se dirigen a la sociedad salvadoreña, que califican como una situación de injusticia social. En particular cuestionan la prohibición gubernamental de las OPs. En su carta pastoral defienden en primer lugar el derecho de los campesinos y obreros a una organización reivindicadora de sus demandas. La organización es un derecho que se hace imprescindible ante las necesidades

45 Cf. J. Sobrino, "Presupuestos fundamentales de la Carta Pastoral" en O.A. Romero y otros, *Iglesia de los pobres y organizaciones populares* (Iglesia en América Latina 4), UCA, San Salvador 1978, 125-145. En esta publicación aparece también un documento episcopal cuyo contenido se opone a la Carta Pastoral: "Declaración de cuatro obispos de la Conferencia Episcopal de El Salvador", *ibid.* 63-65.

elementales para la subsistencia. Al percatarse de esto, los obispos denuncian que se discrimina a la mayoría pobre de El Salvador al negarsele el derecho a organización, contrario a lo que ocurre con los grupos progubernamentales.

Sobrino valora el reconocimiento de la lucha de las OPs en favor de una transformación económica, social y política en la sociedad salvadoreña. En especial, acentúa el derecho a la organización de los campesinos por su condición mayoritaria. Para Sobrino con el derecho a la organización los campesinos alcanzan tres metas. Primero con el espacio legal para la coordinación se supera su discriminación como grupo. Segundo, se supera la desunión que provoca el vacío de una organización y legitimidad política. Con una organización que les apoye los campesinos se unirán por la reivindicación de sus comunes demandas. Y tercero, la organización le da eficacia a la lucha por la satisfacción de las justas y necesarias aspiraciones.

En su valoración Sobrino destaca que no hay que idealizar a las OPs y tendría que reflexionarse también sobre sus aspectos negativos tanto para la sociedad como para la Iglesia. Son negativas para la sociedad cuando no respetan el interés mayoritario y operan desde criterios dictados por la propia organización o por una confianza ciega en la violencia. Y son negativas para la Iglesia cuando manipulen la fe. Sobrino propone un criterio para apoyar o no a una determinada OP. Para nuestro autor lo central en un juicio sobre una OP no es su organización o corriente política o ideológica, sino la justeza de sus metas, cuando se defienden derechos legítimos de los campesinos.

Ahora bien, el teólogo jesuita destaca que entre las OPs y la IdP hay una coincidencia, porque ambas surgen de una mayoría que sufre y se organiza para exigir justicia. Teológicamente, tras las opciones de las OPs y la IdP Sobrino encuentra la voluntad de Dios, ambas están motivadas por la búsqueda de justicia en la historia actual. El documento episcopal tiene razón cuando expresa que las OPs son un signo de los tiempos, que recoge acontecimientos en los que la Iglesia encuentra "la presencia o los planes de Dios" (GS, 11)⁴⁶. La IdP, por su parte, encuentra a Dios a través de su parcialidad en favor de los pobres. Esto significa para la IdP que sus miembros pueden participar en las OPs, tanto en su organización como en sus tareas políticas. Los cristianos acompañan crítica y solidariamente las OPs. En ese acompañamiento realizan una misión en favor del Reino de Dios, porque encuentran un lugar específico para mantener la voluntad de Jesús, al anunciar y propiciar el bien entre los pobres.

3.5.2. Las CEBs y la relevancia social de la Iglesia en El Salvador

Las CEBs tienen una relevancia social y eclesial que Sobrino examina con teorías sociales, en especial, aprovecha la teoría de *educação popular* de P. Freire de modo implícito.

En primer lugar, sociológicamente, las CEBs están situadas en las bases naturales, los pobres.⁴⁷ Sus miembros han pasado por un proceso de 'transformación de la religiosidad popular', que apunta a la superación de la 'propia autocomprensión fatalista y resignada', que acerca su fe a la problemática real, a partir de una evangelización concientizadora y liberadora. Otro contenido de la transformación de conciencia la sitúa Sobrino en un plano ideológico, cuando se identifica al pecado en la configuración capitalista de la sociedad. En cuanto a su organización las CEBs redescubren desde su carácter de base su papel de autores de su propio destino y la necesidad de construirse como pueblo.

46 Cf. *ibid.* 140.

47 Esta posición lleva a Sobrino a formular la importancia eclesiosocial de las CEBs: a través de ellas el influjo social de la Iglesia se consolida y extiende 'desde su elemento mayoritario popular'.

En segundo lugar, eclesialmente, las CEBs están situadas orgánicamente dentro del cuerpo de la arquidiócesis. Ellas son importantes para la Iglesia porque cumplen una función hermenéutica al mantener presente la relación entre la voluntad de Dios y los pobres. Pero también son importantes porque a través de ellas la Iglesia se dirige a la mayoría popular del país. Así el liderazgo del arzobispo, es decir, el de Mons. Romero es común y no individualista. Tenemos entonces que a través de las CEBs salvadoreñas Sobrino describe la misión de la IdP inserta en lo popular, con una praxis que operativiza su fe a través de la concientización y el desbloqueo religioso. De ahí concluye que la IdP construye el Reino de Dios mediante su influjo social en la sociedad salvadoreña.

La pertenencia orgánica de las CEBs a la arquidiócesis ha permitido la relevancia social de la Iglesia en El Salvador. Ellas están envueltas en la proclamación de una palabra de verdad frente a las manipulaciones sociales y políticas. Así la Iglesia devuelve a las palabras amor, país, pecado a la realidad. Por ejemplo, pecado es lo que produce y acerca a la muerte.

La IdP acompaña su anuncio de cambio y conversión con su solidaridad con los pobres, la inserción en su lugar y su apoyo a la organización popular. Por medio del diálogo, la concientización y la organización del pueblo aprende la IdP de aquellos a quienes se dirige. Mediante el influjo en las personas y en la conciencia colectiva de los ciudadanos, acontece una transformación de conciencia, se "desenmascara como falsamente religiosa una concepción meramente ortodoxa del cristianismo"⁴⁸. Indirectamente, el desbloqueo religioso encamina al desbloqueo social, desenmascarando sus aspectos negativos.

3.5.3. Mons. Romero y la evangelización masiva

Nuestro autor sistematiza la misión eclesial y la centra simbólicamente en la persona de Mons. Romero⁴⁹. En su reflexión sobre la IdP en El Salvador, Sobrino utiliza una línea de argumentación que parte de la concreción de la IdP gracias al liderazgo de Mons. Romero. A través de su liderazgo social y eclesial, su influjo social, su comprensión eclesiológica de la misión a partir de la relación entre el Reino, historia e Iglesia⁵⁰. Mons. Romero ha logrado concretar la unidad de la Iglesia y su correcta articulación en el mundo.

A partir de Mons. Romero la Iglesia ha concretado un nuevo modelo de unidad⁵¹, que Sobrino codifica como cuerpo sacerdotal, que comprende a los sacerdotes, religiosos

48 J. Sobrino, seudónimo Iván D. Paredes. "La situación de la Iglesia salvadoreña y su influjo social", ECA 34(1979)369-370. 612.

49 Observamos que a lo largo de esta última reflexión Sobrino especifica su EdL a la luz de la contextualidad que la origina. Con su aporte sobre la IdP sistematiza la experiencia eclesial salvadoreña con conceptos eclesiológicos. Sin embargo, esas reflexiones prescinden de la mención de los sujetos, situaciones e instituciones propias de aquellas experiencias porque las plantea en un marco fundamental. En cambio a finales de 1978, ante la gravedad de la situación política de El Salvador y por otro lado, ante el aumento de la presión del CELAM y del Vaticano sobre el modelo eclesial de la IdP, Sobrino opta por decodificar su eclesiología. La eclesiología de la IdP se hace más popular, los elementos conocidos desde la vida social y eclesial son utilizados para la especificación salvadoreña de la misma.

50 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia y los movimientos populares en El Salvador" en AAVV, *El Salvador. Un pueblo perseguido. Testimonios de cristianos II. De octubre 1979 a junio 1980*, CEP-35 Lima 1980. 229.

51 Aquí se refiere Sobrino a la unidad obispo-bases como superación de la unidad tradicional meramente jerárquica. La unidad eclesial no es algo estático sino construido desde la base de la realidad: los pobres. Cf. J. Sobrino, *Iglesia de los pobres* o.c. 1978, 18-19.

y laicos Desde ese cuerpo Mons Romero ha logrado impulsar una evangelización hacia "todo el país, desde toda la Iglesia evangelizante" ⁵²

Mons Romero percibía la misión de la Iglesia en forma extraeclesial, cuando la dirigía al servicio del 'mundo real de los salvadoreños', para que allí llegase el Reino de Dios. Sobrino observa el trasfondo de estos hechos: para Mons Romero la fe se mantiene desde una doble dimensión, desde la fidelidad al evangelio y desde su eficacia histórica, que eclesiológicamente significa, que no existe "oposición entre Iglesia y reino de Dios, sino relación dialéctica en la constitución de ambos" ⁵³

Con su misión Mons Romero se expresó y tomó posiciones concretas en torno a los problemas en una situación que Sobrino califica como 'evidente' realidad de miseria y opresión ⁵⁴. Mons. Romero denunció proféticamente la injusticia y defendió el derecho que tienen los salvadoreños a coordinar la reivindicación de sus demandas a través de OPs ⁵⁵

Un mes después de esta reflexión es asesinado Mons Romero. ⁵⁶ Si él ha sido símbolo de la misión de la IdP ahora se convertirá para Sobrino en un símbolo del conflicto y la persecución a la IdP

52 Con la expresión "desde toda la Iglesia evangelizante" recalca Sobrino su comprensión de IdP como la totalidad de los actores eclesiales que han hecho una opción cristiana y se han encarnado en la situación del pobre para desde ahí realizar la misión eclesial. Otros autores como L. Boff, Manns y Muñoz acentuarían aquí el papel de las CEBs. Sin restarle importancia, Sobrino sitúa las CEBs dentro del conjunto de articulaciones de los cristianos organizados para la liberación en una Iglesia de los pobres.

53 J. Sobrino, "La Iglesia y los movimientos populares en El Salvador", *art. cit.*, 1980, 227.

54 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia y los movimientos populares en El Salvador", *art. cit.*, (1980), 222, donde expone un recuento de las causas 'naturales' e 'históricas' de la pobreza y la violencia en El Salvador.

55 Cf. Mons. Óscar A. Romero y Mons. Arturo Rivera Damas, *La Iglesia y las organizaciones políticas populares*, en O.A. Romero y otros, *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, o.c. 1978.

56 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia y los movimientos populares en El Salvador", *art. cit.* (1980), 221-230.

Capítulo 4. Conflicto en la iglesia de los pobres

En el presente capítulo abarcamos las elaboraciones de Jon Sobrino sobre el conflicto y la persecución a la IdP durante la década de los setenta. La tesis central de la presente exposición es que la IdP ha generado una misión liberadora, y por ello, sufre el rechazo de un sector preocupado ante todo por la institución eclesial, tal como se desprende de la preparación y las conclusiones de la conferencia de Puebla. La IdP es también perseguida con la finalidad de paralizar su misión. Los que la persiguen son los mismos poderes que persiguen y oprimen a los pobres, por ello su sangre y sufrimiento testimonian cristianamente su máxima solidaridad con el pueblo salvadoreño.

Iniciaremos con una introducción al desarrollo de la perspectiva antropológica que Sobrino utiliza en su reflexión sobre el conflicto y la persecución en América Latina y que hemos titulado de teodicea a antropodicea (4.1). Continuaremos con las raíces del conflicto eclesial (4.2), los criterios sociológicos, teológicos y eclesiológicos para comprender el significado de la persecución a la Iglesia (4.3). Finalizamos con la maduración de esos planteamientos con un esbozo para una eclesiología de la persecución (4.4).

4.1. De teodicea a antropodicea [1966-1975]

Para acercarnos a los aportes de Sobrino sobre el conflicto y la persecución de la IdP en El Salvador creemos necesario introducirnos en sus primeras reflexiones sobre el problema del mal en el mundo. Esperamos así seguir de cerca su pensamiento en torno a los problemas que envolvían a la IdP en la década de los setenta. Partimos de su comprensión del problema del mal en el mundo como clave esencial, para continuar en el siguiente punto con su interpretación de la situación de la IdP.

En 1966 Sobrino dedica un artículo al problema de la muerte¹. En tres tesis sustenta brevemente, que el pensamiento griego de la antigüedad (Epicuro, Platón, Aristóteles) no asumió el problema de la muerte en forma correcta. En ese tiempo "todavía no ha sido el hombre descubierto como persona"². Sin ocuparse con filósofos medievales Sobrino llega a la modernidad y advierte que en las cosmovisiones ateístas de la muerte, la divinización del hombre (Marx y Feuerbach) y del suicidio como independencia total (Camus y Schopenhauer) prevalece la autonomía total de estas filosofías de todo orden. Después de plantear el problema propone su propio punto de vista teísta y reflexiona sobre la muerte como un hecho biológico y como centro de la convergencia entre Dios y el hombre. Desde ahí declara que con el fin del cuerpo el hombre llega a su constitución definitiva.

Su conclusión es, indudablemente, una idealización de la muerte y sería una idealización total si no introdujese la relación entre Cristo y la muerte. De ahí que exteriorizando ya su preferencia temática por la cristología afirmase que "la esencia de la muerte de Cristo es aceptar la resurrección"³. Cristo acepta con la muerte al Padre y la nueva identidad que este le ofrece. Antropológicamente afirma, "la muerte del cristiano es la expresión total de su realidad de hijo"⁴. Tenemos aquí entonces, que en su primera etapa reflexiva Sobrino pretende -desde la filosofía y la cristología- cortar

1 Cf. J. Sobrino "Sentido de morir en Cristo", ECA 21(1966)218-178-186.

2 *Ibid.*, 180.

3 *Ibid.*, 184.

4 *Ibid.*, 185.

el paso a las corrientes de pensamiento que atan la existencia humana a una determinación meramente biológica⁵

En 1974 cuando Sobrino se incorpora definitivamente a la provincia Jesuita de Centroamérica y Panamá, inicia un proceso de radicalización que no deja intangible su apreciación del problema humano conceptualizado en muerte e historia. En El Salvador se encuentra con el aumento de la presión política que ejercen los grupos poderosos para que el arzobispo Chávez y González frene el curso pastoral emprendido a partir de Medellín y sobre todo desde la Primera Semana Nacional de Pastoral de Conjunto (1970)⁶

En concreto nos referimos aquí al magisterio social de la Iglesia impulsado por el arzobispo salvadoreño L. Chávez y González, como son los Encuentros de Actualización (1958-1962), en los que se introduce al clero en la preparación del Concilio Vaticano II, su participación activa en CELAM, su carta pastoral titulada "La responsabilidad del laico en el ordenamiento de lo temporal" (1966), llama también la atención en un país donde la organización de los campesinos estaba vedada, posición que distanciará a la Iglesia del gobierno salvadoreño. Con el Concilio Vaticano II, la encíclica *Populorum progressio* (1967) y con el documento de la conferencia de Medellín (1968), se exhorta y legitima la apertura eclesial a las cuestiones sociales. El impacto de este desarrollo es ilustrado con el pronunciamiento del episcopado salvadoreño sobre la paz como desarrollo integral (agosto 1969)

Paralelamente al desarrollo impulsado por el magisterio eclesial van surgiendo las prácticas pastorales de las CEBs. En la Primera Semana Nacional de Pastoral de Conjunto de El Salvador (1970) se ratifica esta línea pastoral, que tiene como eje la misión eclesial de evangelización y acción por la justicia en favor de los pobres. En ese mismo año la Iglesia salvadoreña propuso una línea de diálogo y presenta un proyecto ante el Primer Congreso Nacional de Reforma Agraria. Esta última posición provocará campañas de desprestigio y serias medidas represivas contra la Iglesia católica, por parte del gobierno. Ilustrativo es el caso del secuestro del sacerdote José Inocencio Alas y el asesinato del sacerdote Nicolás Rodríguez. Esta represión contra la Iglesia preocupada por las cuestiones sociales se ira recrudeciendo cada año.

En medio del contexto anteriormente esbozado inicia Sobrino sus labores académicas en la UCA en San Salvador. Y muy pronto se deja notar el impacto de la realidad en su teología. Su lenguaje se va haciendo concreto al referirse a los problemas por los que pasa la humanidad y carga su concepto sobre la muerte y el dolor con el contenido de la teología de la esperanza y de la cruz de J. Moltmann. "en la muerte de Cristo aparece la forma más radical la negación de Dios a lo negativo del mundo. Dios es la crítica del presente malo en todas sus formas, en la miseria indigna del hombre, en la opresión del hombre por el hombre, en el egoísmo del individuo, en la muerte como última y definitiva miseria"⁷

5 No pretendemos aquí hacer una crítica a esta línea argumentativa. Nuestra intención es mostrar el desarrollo temático de lo que más adelante será la reflexión eclesiológica sobre el conflicto y la persecución a la IdP. Interesante es notar el marco filosófico de corte existencialista y personalista y el teológico sacramental en el que Sobrino apoya sus reflexiones.

6 Cf. 1.4.3 del presente estudio y las siguientes fuentes: "Pronunciamiento del Episcopado salvadoreño del 15 de agosto de 1969" ECA 24(1969) nov.-dic., 530-532. C.L. Villacorta "La experiencia comunitaria del Castaño" ECA 25(1970) julio, 395-397. Mons. A. Rivera Damas "Labor pastoral de la Arquidiócesis de San Salvador", ECA 32(1977)348-349, 805-814, H. Alas *El nuevo Pueblo de Dios, una experiencia cristiana desde los pobres*. Equipo de Pastoral de Refugiados, Heredia C.R. 1985. P. Henríquez *El Salvador, Iglesia profética y cambio social*. DEI San José 1988.

7 J. Sobrino, "Mito, antropología e historia en el pensamiento bíblico", ECA 29(1974)305-306, 183.

Un año más tarde en el Encuentro Latinoamericano de Teología de México (1975), nuestro autor presenta una ponencia en la que une el problema de la teodicea con la muerte del oprimido, que es publicado junto con otros dos artículos suyos que también abarcan este tema

Los conflictos internos y externos de la Iglesia salvadoreña son interpretados en esta primera etapa desde la cristología. Ahora Sobrino se ocupa con la persona de Jesús, desde una perspectiva histórica (no biográfica) y completa su perspectiva anterior (1966), donde solamente reflexiona la muerte de Jesús como entrega al plan del Padre. Jesús no es llevado a la cruz por simple obediencia al Padre, sino por el problema de la miseria humana, provocado por los hombres que niegan la existencia de un mundo según el plan de Dios. El triunfo de la injusticia y la existencia de la miseria que da muerte a lo que da sentido, constituyen el principal escándalo. Así, el pecado que dio muerte al Hijo, ha puesto a Dios en la cruz y sigue dando muerte a los hijos, de tal modo que con la muerte del hombre se le da muerte a Dios.

Sobrino traslada la problemática de la teodicea -centrada en Dios- al plano humano y la enriquece con materialidad histórica de los que sufren: el pobre y oprimido. Si ambos se distinguen como medición histórica de Dios, entonces es posible replantear el problema como antropodicea: se trata de liberar al sufriente de aquello que le acosa⁸.

Con la publicación de aquel artículo aparecen otros que tratan el problema de la muerte de Jesús como consecuencia de su actividad conflictiva con los poderes religioso, económico y político. En el conflicto *religioso* está en juego el concepto que se tiene de Dios y su relación con la historia. Jesús se opone a que Dios sea manipulado por la religión para someter al hombre. En el conflicto con el poder *económico* Jesús condena la opresión del hombre y al egoísmo que crea riquezas. Y finalmente en el conflicto *político* Jesús condena el poder que tiene al mundo de pecado como fundamento. Por eso Jesús desacraliza la forma de poder del emperador romano, cuya *pax* no es el Reino de Dios y presenta al amor como la verdadera forma de poder, como "la última palabra histórica de Dios al hombre". Este es el conflicto que condena a Jesús a la cruz, en la que el Padre a través del Hijo asume el dolor de la historia de los sufrientes⁹.

En la codificación de la teodicea como antropodicea la reflexión de Jon Sobrino se acerca a la actualidad latinoamericana. Con su aporte efectúa un giro del problema del mal y lo replantea desde los seres humanos. A partir de ahí es posible elaborar una eclesiología que unifica la solución del problema del sufrimiento humano con la voluntad salvífica de Dios. Apreciamos que Sobrino ofrece aquí pautas para comprender que el tipo de conflicto que sentencia a Jesús a una muerte en la cruz condena, hoy por hoy, a sus seguidores.

8 Cf. J. Sobrino, "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana" -Ponencia en el Encuentro latinoamericano de teología, México, agosto 1975-, *ECA*, 30(1975)322-323, 426-435.

9 Cf. J. Sobrino, "La muerte de Jesús y la liberación en la historia", *ECA* 30(1975)322-323, 483-511. "Tesis sobre una cristología histórica", *ECA* 30(1975)322-323, 457-482. En 1978 la revista mexicana *Christus* publica recepciones críticas del pensamiento de Jon Sobrino. El catalán J. I. González Faus afirma que el tratamiento que hace Sobrino de la muerte de Jesús "en el fondo, no hace más que exponer un poco a su manera El Dios Crucificado de J. Moltmann". Razones para su juicio yacen en la afinidad entre Sobrino y Moltmann en la propuesta del dolor en la cruz como punto de partida del conocimiento cristológico. Para el fallecido teólogo mexicano J. Jiménez Limón, la cristología de Sobrino enfrenta el problema latinoamericano del abuso del misterio de Jesús para sostener la injusticia y añade entre otras cosas, que las afirmaciones de Sobrino no son simplemente teóricas sino relación articulada entre la teoría y la práctica, llegando a una unidad en torno al 'núcleo esencial de lo cristiano: el seguimiento de Jesús'. Cf. J. I. González Faus, "La cristología desde América Latina de Jon Sobrino" y J. Jiménez Limón, "Una cristología para la conversión en la lucha por la justicia". Ambos artículos fueron publicados en *Christus* 44(1978)511-30-38, 44-54 respectivamente.

4.2. Conflicto en la Iglesia [1976-1977]

El punto de partida de nuestro estudio sobre el conflicto en la Iglesia lo situamos en 1976, con ocasión de la primera publicación sistemática de Jon Sobrino sobre la conflictividad en la Iglesia latinoamericana. Tal como lo hemos afirmado en la introducción al presente capítulo, sus reflexiones están sustentadas en la cristología de la liberación. Y sus claves de interpretación del conflicto en la Iglesia provienen de la sociopolítica y la eclesiología. Estudiaremos sus reflexiones a partir de las raíces del conflicto eclesial (4.2.1) que surge a raíz de la opción por los pobres propuesta por Medellín¹⁰. En el primer párrafo, situación sociopolítica y una nueva eclesiología, distinguiremos entre el conflicto interno y externo de la Iglesia. Y en el segundo párrafo titulado opción profética en un mundo dividido, observaremos que Sobrino encuentra la causa de la división eclesial en la división que ya existe en el mundo.

4.2.1 Raíces del conflicto eclesial

a) Situación sociopolítica y una nueva eclesiología

Con el esclarecimiento de las raíces del conflicto eclesial estudia Sobrino las causas internas y externas que lo provocan. Él da por sobrentendido el conocimiento concreto de la situación eclesial a la que se dirige y no presenta detalles.

Para nuestro autor hay un conflicto interno en la Iglesia de América Latina porque hay desunión en la opción y misión eclesial acordada en la conferencia de Medellín. El CELAM ha tomado una actitud negativa, para suprimir la influencia de Medellín en su organización. Surgen también movimientos cristianos y se desarrolla una teología que desatiende la misión sociopolítica de la Iglesia. El conflicto interno surge porque para frenar la línea asumida en los documentos de Medellín el CELAM impone una línea intimista, es decir, preocupada por los problemas que se dan en una fe personal desarraigada de la realidad, por buscar ante todo la vigencia de formulaciones ortodoxas, por sobrevalorar la liturgia sobre la praxis.¹¹ La reacción correctiva del CELAM no tiene que ver con una posible solución a problemas de división que han acompañado a la Iglesia a lo largo de su historia, puesto que no se trata de la tensión entre la jerarquía, clero y laicos. Según nuestro autor a partir de Medellín ha surgido una nueva unidad en la Iglesia, más allá de sus capas jerárquicas, pues se trata de una unidad desde una misión que involucra a todos. Este nuevo tipo de unidad crea división porque no todos los cristianos aceptan que la Iglesia dirija su misión a los pobres. Los problemas en la Iglesia latinoamericana tienen que ver con un nivel básico de ideología y praxis.

El criterio de la falta de unidad desde la opción y misión eclesial se convierte en una herramienta con la que Sobrino explica el conflicto en la Iglesia latinoamericana.

La causa *externa* del conflicto eclesial yace para Sobrino en una situación que reclama a la Iglesia una actitud socio-política desde la fe cristiana. Al atender ese reclamo surge una nueva eclesiología¹², que establece una nueva relación con el mundo: la Iglesia sirve al Reino de Dios en el mundo, y recuerda la relación entre el Reino de Dios y el mundo. El mensaje del Reino por provenir de Dios es una realidad mayor, que se convierte en crisis para toda realidad establecida.

10 Cf. J. Sobrino, "La conflictividad dentro de la Iglesia", *Christus* 41(1976)484, 19-29.

11 Sobrino no define aquí su concepto de praxis. No dudamos, sin embargo, que ese refiere a una práctica calificada con la ayuda de criterios teóricos -propios de la TdL- como praxis de liberación de los pobres.

12 En 1976 Sobrino da este nombre a la experiencia eclesial que tiene lugar en Latinoamérica. Un año más tarde en una revisión del artículo con el cual nos ocupamos, determina esta experiencia con el nombre 'Iglesia de los pobres', cf. "Unidad y conflicto dentro de la Iglesia", *ECA* 32(1977)348-349, 793.

b) Opción profética en un mundo dividido

La apertura al mundo ha puesto a la Iglesia cara a cara con el conflicto socio-político que abate al mundo. Que la Iglesia se introduzca en el mundo significa entonces, que en su seno se concentran los problemas que ahí existen. Si la Iglesia permaneciera alica después de su misión evangelizadora en el mundo, se podría objetar la veracidad de esa apertura con la última reflexión de Sobrino:

A partir de esta conclusión nuestro autor indaga en las razones internas y externas del conflicto a un nivel fundamental:

En primer lugar, el conflicto en la Iglesia es provocado por la fidelidad al seguimiento de Jesús. Y en conformidad con esto, no se trata solamente de seguir su doctrina sino también su vida. Jesús vivió y murió por el Reino de Dios.

En segundo lugar, a partir del Jesús histórico nuestro autor obtiene un criterio para afrontar el problema del conflicto eclesial. *Cristológicamente* planteado, la unidad entre los creyentes habrá que buscarla en el seguimiento de Jesús. A un nivel eclesial su criterio contiene un alcance para la misión. Por lo tanto *eclesiológicamente* planteado la unidad se buscará desde la misión eclesial basada en el seguimiento de Jesús.

Tenemos entonces que al nivel interno del conflicto eclesial Sobrino propone una solución a través de la unidad. Unidad, que construye a partir de la vida de Jesús y el proseguimiento actual de su servicio al Reino de Dios. La unidad interna de la Iglesia se construye desde una misión eclesial, que emprenda su tarea cristianamente, es decir, que se dirija a "hacer el reino como Jesús, dentro de la historia"¹³.

En tercer lugar, el conflicto externo de la Iglesia proviene de su actualización de la misión de Jesús. Situada en el mundo de América Latina, donde la mayoría de los hombres son oprimidos, la labor eclesial se convierte en "una misión en favor de los pobres, no sólo para que oigan que tienen un Padre en el cielo, sino para que vivan ya con el mínimo de dignidad, como correspondería a los hijos de ese Padre"¹⁴.

La Iglesia latinoamericana ha tomado una postura concreta dentro de la conflictividad existente en su continente, dividido por luchas de clases ante las cuales es imposible permanecer neutrales. Sin embargo, prevalecen otras posiciones que bajo una aparente neutralidad colaboran para perpetuar una situación asimétrica. A este punto las diferencias ideológicas y praxicas, que resultan de la identificación con grupos sociales contrastantes, definen la interpretación de la misión eclesial e internan el conflicto en la Iglesia.

Una vez que Sobrino ha reflexionado las razones internas y externas del conflicto eclesial, examina -a grandes rasgos- el problema a partir de las posiciones que la Iglesia ha asumido en su misión a lo largo de su historia. Él constata, que en la historia de la Iglesia han existido dos grupos, uno inclinado por lo institucional y otro por lo profético. Los primeros han buscado la unidad en forma general, en principios y tienden a mantener lo que al respecto se ha logrado, mientras que los segundos proponen la unidad desde una síntesis entre la situación real y la utopía del Reino de Dios. Por llevar a algo nuevo, la segunda posición, inclinada a lo profético, siempre ha sido conflictiva para la jerarquía eclesial, que tradicionalmente se ha identificado con la visión institucional.

En conformidad con ambas posiciones Sobrino inventariza las actitudes y acciones que hoy obstruyen un verdadero encuentro: autoritarismo, uniformismo, por un lado, elitismo y dogmatismo, por el otro.

13 J. Sobrino, "Unidad y conflicto dentro de la Iglesia" *art. cit.* (1977) 24.

14 *Ibid.* 23.

Las diferentes actitudes y acciones provocadas por el conflicto eclesial impiden la verdadera unidad en la Iglesia. Según el aporte de Sobrino, la institución eclesial - concretamente el CELAM- debiera aceptar los desafíos que el mundo plantea a la misión, para servir a la eficacia de la misma, dando cuerpo a la acción profética. La unidad eclesial planteada desde la misión hacia los pobres es un modo concreto de alcanzar la unidad eclesial en América Latina. La profecía y la institución tienen en los pobres un punto referencial para una interacción situada en una situación de opresión, y que hace de la unidad un desafío constante. Y de ahí que nuestro autor pueda concluir: "la unidad de la Iglesia se va haciendo en la dialéctica de la unión y del conflicto. La institución recordará que los cristianos deben unirse, la profecía que deben unirse cristianamente"¹⁵

4.3. Persecución de la Iglesia [1977]

Con el recrudecimiento de la persecución a la Iglesia en El Salvador Sobrino da un nuevo significado al término 'conflicto', que de ahora en adelante será utilizado para designar las tensiones internas en la Iglesia. Y lo que anteriormente denominó conflicto externo de la Iglesia, le llama ahora persecución eclesial¹⁶. Con 'persecución' distingue y caracteriza la nueva situación extra-eclesial. En el presente párrafo nuestra atención recae sobre los aportes de Jon Sobrino para una sistematización de la persecución a la Iglesia en El Salvador. Conforme a ello atenderemos primero a la precisión del modelo que explica el origen de la persecución a la Iglesia salvadoreña (4.3.1). Después accederemos a una significación teológica de la persecución eclesial en relación con la persecución a Jesús y su anuncio del Reino de Dios (4.3.2). Concluiremos con la interpretación de la persecución como estrategia que impide la misión eclesial en favor de los pobres (4.3.3).

4.3.1. Modelos que explican la persecución a la Iglesia

No todos pueden captar que tras los ataques contra la Iglesia salvadoreña hay toda una campaña de persecución. Tal imposibilidad tiene dos causas según Jon Sobrino: la estrategia de los grupos dominantes y los límites de los criterios con los que hasta ahora se ha captado la persecución a la Iglesia. Con respecto a la primera causa, los grupos dominantes protegen sus intereses y utilizan sus recursos para que se hable de incidentes y no se reconozca que existe una persecución institucional a la Iglesia. La segunda causa que impide captar la persecución, tiene su origen en el patrón que rige la persecución actual, donde cristianos persiguen a otros cristianos. Para Sobrino aquí yace una novedad en relación con otras persecuciones sufridas por la Iglesia a lo largo de su historia. Con el presente análisis quiere caracterizar la persecución a la Iglesia a través de un modelo específico.

De acuerdo con el teólogo jesuita han existido dos modelos para explicar la persecución a la Iglesia. El primero es el modelo tomado de la historia de la Iglesia, que tuvo lugar en los inicios del cristianismo, cuando un gobierno pagano no aceptaba a la Iglesia. Con muerte y persecución se han imposibilitado aquí las actividades eclesiales en zonas de misión, cuando se han impedido todo tipo de estructuras eclesiales y tareas pastorales. El segundo es el modelo tomado de los estados socialistas. La persecución tiene la base ideológica del ateísmo como razón. Esta base le distingue del modelo anterior donde una religión todavía prevalece.

Ahora bien, para Sobrino estos dos modelos no responden a la realidad salvadoreña. En El Salvador existe el modelo de la ideología de la 'seguridad nacional'. En la seguridad nacional hay intereses económicos, sociales y políticos de un grupo dominante que legitima la persecución en nombre de ideales de la nación. Toda

15 *Ibid*, 29

16 Cf. J. Sobrino "Significado teológico de la persecución a la Iglesia. A propósito de la arquidiócesis de San Salvador", en: Secretariado Social Interdiocesano (ed.), *Persecución de la Iglesia de El Salvador*, Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador 1977, 39-75.

posición contra lo que consideren el bien nacional es rechazada. Los grupos dominantes declaran que no se persigue a cristianos sino a ateístas y a comunistas. De ahí que se toleren a los sectores cristianos implicados en la opresión y declaren al mismo tiempo que persiguen cristianos enemigos de la Iglesia.

Tras el patrón persecutorio del modelo de la seguridad nacional se esconden las fuerzas que oprimen en el país y que se sirven de los contenidos absolutos de la religión -Dios, libertad, etc-, para internalizar en forma absoluta los fundamentos que garantizan la vigencia de su dominación a través del lema Dios, Patria, Unión¹⁷.

Por último, la persecución que sufre la Iglesia proviene de un modelo ideológico que estructura la política, economía y la legitimidad religiosa del Estado. Con ello Sobrino denuncia el origen estatal de la permanente persecución y desautoriza el argumento que dice que la persecución protege a la civilización cristiana occidental.

4.3.2. Significado teológico de la persecución

Después de caracterizar al modelo que explica la percepción a la Iglesia salvadoreña Sobrino pretende acceder al significado teológico de la persecución. Esto lo realiza con argumentos provenientes de la cristología, la vida de la Iglesia primitiva y los documentos del Concilio Vaticano II y de Medellín.

Cristológicamente, la muerte de Jesús es consecuencia de la persecución que sufre durante su vida. De esto dan cuenta los evangelios, sobretodo san Juan. Sobrino estructura en su análisis la persecución de Jesús de la siguiente manera: primero presenta como tuvo lugar, después señala a sus perseguidores a los judíos/fariseos (Juan) y al poder religioso-político (sinópticos), por último señala la causa de la persecución. Dentro de esta causa se afirma, que Jesús murió por realizar en concreto la voluntad del Padre: la misión de anunciar el Reino, denunciar el pecado y realizar el Reino.

La Iglesia primitiva, nos dice Sobrino, considera la persecución como aspecto imprescindible del seguimiento de Jesús en la teologización que hace de su propia experiencia: bienaventurados los perseguidos por causas de la justicia (Mt 5).

Para el Vaticano II y Medellín la Iglesia tiene su razón de ser en la misión del anuncio, denuncia y edificación del Reino de Dios y esto se efectúa desde el pobre como destinatario de esa misión.

Sobrino ha obtenido hasta aquí criterios teológicos e históricos, que a continuación emplea para el análisis del significado de la relación entre la misión y la persecución eclesial. Él ubica su reflexión en el marco latinoamericano y más adelante lo centra en la problemática salvadoreña como lo veremos seguidamente.

4.3.3. Significado de la persecución para la misión eclesial

La Iglesia latinoamericana, que con Medellín opta por los pobres, ha integrado la justicia a su fe y a través de su misión ha tomado en serio el servicio a la constitución del pueblo de Dios. En su misión sufre bajo la persecución institucionalizada que

17 Sobre la manipulación de Dios extendida por todo el continente latinoamericano afirmó una década más tarde el brasileño Leonardo Boff, que a la ideología del sistema capitalista -de la cual depende el modelo persecutorio de la seguridad nacional- no le interesa una concepción trinitaria de Dios debido a los valores comunitarios que esta imagen aporta a los creyentes. La dominación a la cual están sujetos los países latinoamericanos utiliza para sus fines al monoteísmo a-trinitario cuya distorsionada absolutización de la unidad trinitaria desemboca en la legitimación de la monopolización del poder: "un solo capital total, un solo mercado, un solo mundo de consumidores, una sola visión legítima del mundo, una sola forma de relacionarse con la naturaleza, una sola manera de encontrarse con el absoluto". L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación* (Cristianismo y Sociedad 5) Paulinas, Madrid 1987², 184-190.

padece el pueblo latinoamericano. La persecución fundamental al pueblo real alcanza así a la Iglesia.

La persecución a la Iglesia es novedosa en la historia salvadoreña. R. Cardenal afirma que la persecución de los gobiernos liberales (de finales del s. XIX hasta inicios del s. XX) en El Salvador no fue una persecución contra la fe o la misión eclesial, porque estaba destinada a despropiar a la Iglesia de sus grandes privilegios. La persecución liberal fue una persecución humana y no cristiana.¹⁸ En El Salvador de la década de los setenta la persecución ocurre por la solidaridad de la Iglesia con el pueblo oprimido, por el respaldo y la identificación con su problemática. De este apoyo dan cuenta las citas que Sobrino hace de cartas o documentos del arzobispado salvadoreño. En este punto el análisis de Sobrino cobra un tono denunciante con la mención de los des-conocedores de la persecución eclesial: gobernantes, oligarcas, en el ámbito externo y la jerarquía eclesiástica identificada con los primeros, en el ámbito interno. Sobrino nombra a los perseguidos o asesinados: campesinos, líderes cristianos, sacerdotes, agentes de pastoral, que organizan al pueblo hacia el Reino de Dios. Frente a la persecución a la Iglesia nuestro autor destaca la posición asumida por el entonces recién nombrado arzobispo Mons. Óscar Arnulfo Romero. El arzobispo ha reaccionado en favor de los verdaderos cristianos a la vez que denuncia la injusticia institucionalizada en ese país.¹⁹

Finalmente tenemos que desde los sujetos víctimas de la persecución postula Sobrino la estrategia de tal acoso: se trata de impedir la misión de la Iglesia en favor de una mayoría pobre.

4.4. Hacia una eclesiología desde la persecución [1978-1980]

Al finalizar la década de los setenta Jon Sobrino encuentra suficientes criterios históricos, eclesiales y teológicos que ameritan una reflexión eclesiológica de la persecución a la Iglesia.²⁰ *Históricos*, porque alcanza a relacionar la persecución a la Iglesia con la persecución al pueblo salvadoreño. *Eclesiales*, porque durante la preparación y las conclusiones de Puebla no se presta atención a la persecución. *Teológicos*, porque el teólogo de la UCA descubre que la persecución constituye un signo que revela aquello que se opone al Reino de Dios hoy. De ahí que afirme que la Iglesia tiene que mantener una actitud discerniente y realizar una misión antidolátrica.

En el presente apartado apreciaremos esas contribuciones que ordenamos de la siguiente manera: persecución al pueblo real y al pueblo de Dios (4.4.1), la teología de los signos de los tiempos (4.4.2), el discernimiento y disponibilidad eclesial (4.4.3), persecución: principio de verificación eclesial (4.4.4) y la muerte del pobre y la teología de la vida (4.4.5).

4.4.1. Persecución al pueblo real y al pueblo de Dios

Sobrino hace del término persecución un nuevo concepto teológico de relevancia eclesiológica. Se persigue ante todo a los destinatarios privilegiados y a la base constitutiva de la Iglesia, que son los pobres. Aquí son unificados el pueblo real y el

18 Cf. R. Cardenal, *El poder eclesiástico en El Salvador (1971-1981)* (Teología latinoamericana 1) UCA, San Salvador 1980, 15.

19 Años más tarde Sobrino recordara el valor que tuvo este análisis teológico de la persecución eclesial para Mons. Romero en ese año: "le agradezco" me dijo, "la reflexión que usted ha hecho sobre la Iglesia. Creo que ha ayudado mucho". J. Sobrino "Mi recuerdo de Monseñor Romero" *RLT* 6(1989)16, 8.

20 Sobrino centra su estudio en la arquidiócesis de San Salvador por el desarrollo que ha tenido como Iglesia de los pobres, sobretudo a través de la figura de Mons. Romero. Con esto no se desconoce que en otros departamentos fuera de las fronteras arquidiocesanas se hayan presentado los fenómenos de persecución y martirio a los que él se refiere.

pueblo de Dios, historia y teología Y se persigue selectivamente a la parte de la jerarquía eclesial solidarizada con los pobres²¹

De aquí concluye Sobrino la persecución alcanza un significado eclesiológico con la destrucción de la base eclesial, de los mecanismos de la misión y de sus destinatarios se destruye la misión eclesial. La meta de los perseguidores es forzar a la Iglesia, para que limite su misión al interior de las almas y que no tenga repercusiones sociales. La meta de los perseguidores es que la Iglesia no tenga al pueblo de Dios como su interlocutor sino a los grupos con poder, representados por el gobierno²² Ellos impiden que la Iglesia concrete su identidad en su misión y destruyen la finalidad de esa misión, que es la creación de una sociedad en la que todos sean hermanos Con la persecución a la Iglesia se persigue al pueblo de Dios y al cuerpo histórico de Jesús, se persigue "a aquellos que completan en su cuerpo lo que falta de la pasión de Cristo."²³

No obstante, pese a las consecuencias negativas de la persecución Sobrino halla en ella elementos positivos Por ejemplo, desde la persecución hay nuevos criterios hermenéuticos y hay credibilidad eclesial Según esto, la Iglesia que asume su misión desde los pobres perseguidos recoge el carácter elemental de la evangelización, en la confrontación entre la Buena Nueva y la realidad histórica²⁴ La Iglesia -perseguida a causa de su seguimiento de Jesús- se hace creíble ante el mundo, ante los que sufren en este continente A través de la persecución la Iglesia testimonia aquello que cree y va poniendo los signos de la realidad que va anunciando²⁵

4.4.2. Persecución y signos de los tiempos [1978]

En septiembre de 1978 es dado a conocer el Documento de Trabajo (DT) para la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla, donde se refleja el conflicto interno de la Iglesia latinoamericana Frente a una tendencia doctrinalista Jon Sobrino lanza un llamado para que en Puebla se consideren las novedades históricas por las que transita la Iglesia latinoamericana En particular, nuestro autor sugiere reconsiderar los tres tipos de controversias la política (estado y clases), la eclesial (la persecución, el martirio y la división eclesial), y la social (la relación entre las CEBs y movimientos populares de cara a la opresión) De acuerdo con nuestro tema nos limitamos aquí a sus reflexiones sobre la persecución a la Iglesia como novedad eclesial que no se logra enfocar durante la preparación de la conferencia de Puebla

Sobrino asevera que en el DT se desconocen los intentos pastorales de la Iglesia, la teología y la espiritualidad latinoamericana que provocan la persecución La realidad de la Iglesia es afrontada con una preocupación doctrinal, tratamiento de importancia secundaria frente a la magnitud y gravedad del problema²⁶

Junto a la preocupación doctrinal Sobrino encuentra también razones teológicas para el desconocimiento de esas novedades Las haya en la comprensión 'todista' que el DT tiene de signos de los tiempos Con todismo Sobrino denomina "la manía de decir todo y hablar de todo", sin profundizar en algo. El todismo limita la capacidad de asimilar la función cuasi revelatoria que el Vaticano II concede a ciertos

21 Cf J Sobrino, *Iglesia de los pobres Esbozo de eclesiología sistemática*, (CRT- 37), San Salvador 1978, 24

22 Cf J Sobrino, "La situación de la Iglesia católica en El Salvador y su influjo social", *ECA* 34(1979), 601-614 Bajo el seudónimo Ivan Paredes

23 *Ibid*, J Sobrino, "Significado teológico de la persecución a la Iglesia A propósito de la arquidiócesis de San Salvador", *art cit* (1977)

24 Cf J Sobrino, "Resurrección de una Iglesia popular", en AAVV, *Cruz y resurrección Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, CRT, Mexico, 1978, 131-134

25 Cf J Sobrino, "Evangelización e Iglesia en América Latina", *ECA* 32(1977)348-349, 746-747

26 Cf J Sobrino, "Sobre el documento de trabajo para Puebla", *ECA* 33(1978)361-362, 906

acontecimientos de la historia concreta²⁷ El DT no capta la presencia de Dios revelada en la historia. Por ello no alcanza a proponer a la persecución de la Iglesia como un signo a través del cual Dios se comunica hoy.

La comprensión todista de los signos de los tiempos está apoyada teológicamente por un enfoque subjetivo del Reino de Dios. Con ello Sobrino afirma que el DT interpreta al pecado como oposición a la realización de Reino, desde una perspectiva subjetiva, que no atiende los aspectos estructurales. De ahí que las consecuencias objetivas del pecado no sean descritas. El DT no ayuda tampoco a percatarse de la muerte de Jesús como consecuencia del pecado objetivo. Y esto es para Sobrino un problema fundamental, porque si se le pone límites al conocimiento de la persecución y muerte de Jesús, también se le ponen límites a la captación de la persecución y martirio que la Iglesia hoy día sufre.

Contrariamente a la línea del DT, que apela por la búsqueda de la armonía, la convivencia y la unidad humana a partir de afirmaciones doctrinales, Sobrino propone la búsqueda práctico-espiritual y operativa desde un co-caminar con Jesús. El co-caminar con Jesús dispone a la búsqueda de la voluntad de Dios, que se revela en la historia y pasa activamente por los pobres. Aquí yace el papel relevante de una misión eclesial, que a pesar de grandes oposiciones está orientada al desencadenamiento de liberación humana.

4.4.3. Discernimiento y disponibilidad eclesial [1978]

Las lagunas en la preparación de la conferencia de Puebla causan temores. Se sospechaba la irrelevancia de sus conclusiones para la situación de opresión y persecución sufrida por el pueblo y la Iglesia en América Latina. Sobrino insiste en la materialidad de los términos teológicos utilizados en la primera época cristiana, para que los obispos atiendan esta realidad latinoamericana en forma sincera.

La argumentación que Sobrino utiliza para capacitar a la conferencia de Puebla de criterios más historizados, que capten la violencia que frena la misión eclesial en Latinoamérica, está guiada por la comprensión de la articulación entre fe y realidad. Tal articulación no supone proponer o acentuar una práctica cristiana generalizante *a priori*. Por el contrario hay que fijarse en la realidad actual de injusticia y opresión, que exige una práctica concreta y determinada.

Al fijarse en la realidad salvadoreña Sobrino considera la violencia a partir de su origen institucional, es decir, del Estado. Teológicamente afirma, que por estar estructurada en contra de la vida de los hombres, la violencia construye el antirreino, opuesto pecaminosamente al plan de Dios. La violencia es un pecado que proviene de un culto idólatra del antirreino que exige víctimas²⁸.

Cristológicamente, nuestro autor presenta el siguiente análisis: el seguimiento de Jesús mantenido por el Espíritu nos hace recrear la historia y es matriz del discernimiento cristiano. La situación de violencia exige considerar el modelo de discernimiento utilizado por Jesús. Su acción entre los hombres fue una práctica del amor discerniente. Desde su encarnación parcial en la historia muestra al lugar del pobre como primordial para acceder a Dios. Y su proclamación de la Buena Noticia de Dios la acompaña de un amor sociopolítico que se torna justicia.

27 Cf. *ibid.* 904.

28 La temática Reino-antirreino será profundizada por Sobrino dos años más tarde en la llamada teología de la vida: "La aparición del Dios de la vida en Jesús de Nazaret" en P. Richard y otros: *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* DEI/CAV. San José/Managua 1980. 79-121.

Sobrino introduce aquí un componente nuevo Teologiza la realidad de los perseguidos a causa de sus opciones éticas y cristianas la *disponibilidad* a la persecución proviene de un amor conflictivo Los perseguidos concretan la misión desde la parcialidad, estando -como Jesús- para todos pero en contra de la opresión²⁹

Con la cristología del Jesús histórico Sobrino llama a la Iglesia y con ello a la Conferencia de Puebla, para plantear la misión eclesial de una manera discerniente y disponible Siguiendo a Jesús la Iglesia estará capacitada para buscar las mediaciones que acercan el Reino de Dios. En la situación salvadoreña esto significa realizar una misión respondiendo eficazmente a las siguientes preguntas "¿qué sistemas sociales, económicos y políticos hacen más iluminadora la cercanía del reino, dónde aletea el Espíritu de Jesús, si en los centros de poder o en el rostro de los oprimidos, cómo concebir y organizar la Iglesia, desde las alturas institucionales o desde las bases del pueblo?"³⁰

4.4.4. Persecución: principio de verificación eclesial

La represión que aflige al pueblo salvadoreño se da también en la Iglesia. Para Sobrino la persecución contra la Iglesia surge cuando la Iglesia sale al encuentro del pueblo que padece bajo la injusticia La Iglesia ha querido hacerse Iglesia desde el pueblo y en ese proceso ha visto que el país necesita una transformación sociopolítica. A través de Mons Romero la Iglesia ha captado esa necesidad y ha desarrollado una pastoral de acompañamiento, para orientar a los cristianos participantes en OPs. Esta cercanía a los intentos populares de transformar la sociedad ha repercutido para que la persecución al pueblo y a la Iglesia tengan, según Sobrino, un mismo origen cronológico La persecución a la Iglesia es el criterio más importante para verificar su cercanía al pueblo La cercanía al pueblo explica también por qué la persecución no alcanza a toda la Iglesia Mons Romero expresaba claramente, porque la persecución no tenía a todos los cristianos como blanco "la Iglesia como tal no tiene problemas con el gobierno El pueblo es el que los tiene Y por esa razón la Iglesia tiene ahora problemas con el gobierno " En otra ocasión Mons Romero valoró a la persecución porque era un testimonio de una unidad en la vida y en la muerte del pueblo: "la Iglesia está orgullosa de haber mezclado su sangre con la del pueblo "³¹

Después de establecer que la persecución es un destino común entre el pueblo y la Iglesia Sobrino razona su significado para la misión y la identidad eclesial Primero, la persecución muestra que el influjo social de la Iglesia está 'llegando a tocar los puntos neurálgicos' de un sistema injusto y opresor, que ahora se vuelve con violencia contra ella. Segundo, la persecución da credibilidad popular a la Iglesia, la legítima para acompañar críticamente al pueblo y darle esperanza Tercero, la persecución significa que la Iglesia testimonia su conversión a través de su respuesta a la situación latinoamericana Cuarto, la Iglesia aprende realmente quien es el pobre, aprende de su solidaridad y del valor de sus luchas Quinto, la Iglesia logra una coherencia entre teoría y praxis, entre ortodoxia y ortopraxis, porque da a su palabra un valor social y da la posibilidad de verificarla en lo real Con la persecución la Iglesia atestigua el carácter sacramental proclamado por el Vaticano II. La persecución está relacionada

29 Cf J. Sobrino, "El seguimiento de Jesús como discernimiento", *Concilium* 14(1978)139, 515-529

30 J. Sobrino, "Jesús y el reino de Dios Significado y objetivos últimos de su vida y misión", *Sal Terrae* 66(1978)780, 363-364 A estas preguntas abiertas lanzadas por Sobrino se había referido ya con su postulado justicia como la concreción del amor Mediante la justicia como praxis del amor es posible afrontar la realidad del pecado objetivo, mortal, que usurpa 'para un hombre lo que sólo es prerrogativa de Dios' Cf *id.*, "La vida religiosa a partir de la Congregación General XXII de la Compañía de Jesús", *Diakonia*(1978) suplemento 1, 49-70 [reeditado en forma parcial en *id.*, "Servicio de la fe y promoción de la justicia", en *id.*, *Resurrección de la verdadera Iglesia Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, (Presencia Teológica 8), Sal Terrae, Santander 1981, 80-98, de aquí p. 93]

31 Sobrino omite la fuente de las expresiones de Mons. Romero Cf J. Sobrino, *ibid.*, 224

con la ubicación eclesial ahí donde están los pobres en el lugar de los sufrientes, en medio de aquellos que cargan con el pecado del mundo. Ahí la Iglesia realiza su misión, en la 'eliminación de ese pecado y la implantación del derecho y la justicia'.³² A través de ello la Iglesia responde a su llamado de ser sacramento de la salvación del Reino de Dios.

Las reflexiones anteriores sobre la persecución a la Iglesia son complementadas a inicios de los ochenta, cuando Jon Sobrino introduce la categoría mártir para cualificar al término persecución -de 1978-, que a su vez proviene de su primera tematización de la problemática eclesial bajo el término conflicto -en 1977. 'Mártir' distingue dentro de la persecución a aquellos que no han puesto reservas a su entrega a las aspiraciones populares y a la meta del Reino. A partir de esta nueva categoría Sobrino puede afirmar que la Iglesia está orgullosa de sus mártires, pero esto no es lo más considerable, sino que la Iglesia "ha encontrado el lugar histórico de solidaridad con el pueblo, ha aprendido del mismo pueblo y ha concretizado su fe".³³

4.4.5. La muerte del pobre y la teología de la vida [1980]

Llegamos a la última reflexión que Sobrino elabora, antes del martirio de Mons Romero, sobre la persecución generada por la misión relevante de la IdP. A través de un acercamiento teológico Sobrino postula el criterio de la honradez con lo real para la apertura subjetiva a la problemática objetiva que afronta la humanidad en la miseria, opresión, represión y que la llevan a la muerte. Cristológicamente, llama la atención sobre la compasión y reacción de Jesús. Jesús se compadece ante la creación viciada de su Padre y actúa honradamente hacia su exigencia primaria, que es la vida.³⁴

Sobrino articula la situación negativa en el mundo y su expresión más negativa, la muerte, con la esperanza de liberación de los sufrientes por un lado, y por otro lado con la voluntad de Dios para este mundo.

El término vida se convierte en símbolo de lo que quiere Dios y de lo que esperan los hombres. A partir de la misión de Jesús, Dios es definido como dador de vida, la vida es así primera mediación de Dios. Es por eso que Jesús contraría y anatemiza los poderes que llevan a la deshumanización del hombre.³⁵ Estos poderes provienen de creaciones humanas y son por ello *ídolos*. Los ídolos conducen a la ausencia de vida, a la opresión y a la muerte.³⁶ Sobrino presenta a un Jesús, preocupado por la verdadera visión sobre Dios, que contraría la invocación de falsas divinidades para legitimar la opresión del hombre.

32 Cf. J. Sobrino "Presupuestos teológicos de la Carta Pastoral" en O. A. Romero y otros *Iglesia de los pobres y organizaciones populares* (Iglesia en América Latina 4), UCA San Salvador 1978 125-145. Adjunto a la tercera Carta Pastoral de Mons. Romero. Consultese p. 130 136-137.

33 J. Sobrino "La Iglesia y los movimientos populares en El Salvador" en AAVV *El Salvador. Un pueblo perseguido. Testimonios de cristianos II. De octubre 1979 a junio 1980* CEP-35 Lima 1980 224.

34 Él recuerda que la TdL perseguida en América Latina se fija en las actitudes del Jesús histórico proponiendo una "praxis de liberación [que] parte del mismo acto de honradez con la realidad latinoamericana." Cf. J. Sobrino "Espiritualidad de Jesús y espiritualidad de la liberación" *Christus* 44 (1979-80) 529-530 60.

35 Cf. J. Sobrino "La apanción del Dios de la vida en Jesús de Nazaret" *art. cit.* 1980 95.

36 H. Kessler se acerca también a esta interpretación de los ídolos que dan muerte, en su obra *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten* Patmos, Dusseldorf 1985. En su reflexión sobre la confrontación entre la nueva vida y las fuerzas de la muerte y de la destrucción afirma Kessler (p. 308) "Mit den 'Mächten' [...] meint das Neue Testament ursprünglich von Gott geschaffene Großen (vgl. Kol 1 15f), die aber dadurch daß Menschen ihnen bestimmenden Einfluß über sich und ihre Welt verleihen und vor ihnen in die Knie gehen sich der Menschenwelt bemächtigen und zu verführenden versklavenden Mächten - zu den 'vielen Göttern und Herren' der Welt (1Kor 8,5) werden können. Sie zu entthronen, ist der erhöhte Herr angetreten 'er muß herrschen bis er alle seiner Feinde unter seine Füße gelegt hat, der letzte Feind der vernichtet wird, ist der Tod' (V 25f). Dieser ist die eigentliche Gegenmacht die mit Hilfe der anderen und in den anderen Mächten herrscht."

Jesús realiza una misión cuyo horizonte escatológico es un 'reino de vida para todos'. Para realizarla Jesús se acerca a los oficialmente desclasados³⁷ y actúa desde ahí. Él declara lo impuro como algo que proviene de las entrañas de los hombres, presentando una alternativa a las leyes judías, que fungían como mediación de la divinidad. En este punto enfatiza Sobrino la relación entre la radicalización paulatina de la misión de Jesús y de la persecución a la que es sometido. La persecución a Jesús es presentada por Sobrino como el producto de la lucha de las divinidades, que quieren eliminar al mediador del Dios de la vida. "Jesús es matado históricamente, por los poderes injustos que vieron en él una amenaza"³⁸

La misión antidolátrica de Jesús obedece a su concepto de Dios: el Dios de la vida es parcial hacia aquellos a quienes les quitan sus vidas, hacia los pobres. Para Jesús el amor de Dios trasciende a la vida concreta de los pobres. En su misión Jesús no manipula la imagen de Dios. Para él Dios es dador de vida. En su seguimiento del Dios de la vida en la historia, Jesús mantiene esta actitud hasta al final, cuyo precio paga con su propia vida.

La inmanipulabilidad en la actitud de Jesús hacia Dios tiene una significación para los seguidores de Jesús. Jesús no propone o deja una fórmula sobre la realidad de Dios, sino la estructura de la respuesta a ese Dios. Y esto lo realiza Jesús en la historización de su filiación.

Resumiendo lo anterior, en la teología de la vida que elabora al final de 1979, Sobrino afronta el desafío que proviene de la persecución y muerte masiva en El Salvador. A través de la actitud de deshonestidad hacia lo real, es decir, la relación injusta con la realidad, se encadena a la creación, a las cosas y al sujeto. La deshonestidad por provocar injusticia y muerte impide que Dios sea Dios de vida.

A partir de la praxis de Jesús se hace necesario impulsar una praxis sobre la historia que sea dialéctica, que erradique el pecado e implante la vida. Además, esta praxis tiene que situarse en un lugar concreto, en la misma negatividad de la historia. "hay que obrar sobre la realidad desde dentro de ella misma y con las estructuras que ella posee"³⁹. Una vez situados en la negatividad hay que asumir lo negativo para realizar liberación contra el cautiverio, que es para Sobrino la razón del martirio.

37 Cf. *ibid.* 101 y J. Sobrino "Relación de Jesús con los pobres y desclasados", *Concilium* 15(1979)159, 461-471.

38 J. Sobrino, "La promoción de la justicia como exigencia esencial del mensaje evangélico. Reflexiones sistemáticas", *ECA* 34(1979)371-779-792. Utilizamos su reelaboración en *id.* *Resurrección de la verdadera Iglesia* o.c. 1981 II 65.

39 J. Sobrino "Espiritualidad de Jesús y espiritualidad de la liberación" *Christus* 44(1979-80)529-530, 61.

Capítulo 5. Interpretación sintética: tipificación y evaluación

Nos proponemos ahora determinar los rasgos centrales y la relevancia de la eclesiología de la liberación (EdL) de Jon Sobrino. Queremos contribuir de esta manera a un análisis de la EdL a partir del lugar contextual que determina sus características propias (tipificación) y su relevancia para la praxis de liberación. Conforme a ello efectuamos una síntesis de los puntos centrales del discurso eclesiológico de Sobrino (5.1) y examinamos posteriormente los temas (problemas) que toma de la realidad sociopolítica de El Salvador y las soluciones que propone en sus respuestas (5.2). Al final expondremos nuestra evaluación (5.3).

5.1. Una eclesiología que ayuda a transformar la realidad de miseria

Trazar los rasgos principales de la EdL de Sobrino no es una tarea simplemente descriptiva. Es una investigación, distinción y estructuración que destaca la especificidad del contenido de la eclesiología desarrollada por Jon Sobrino en la década de los '70. Hacemos por lo tanto una tipificación. Para ello aspiramos responder a las dos preguntas siguientes: ¿qué es lo central en la EdL de Sobrino? y ¿cómo se articula la EdL? Limitamos ambas demandas de la siguiente manera: la primera determina el contenido central de la EdL, mientras que la segunda cuestiona sus recursos argumentativos.

Respondemos a las preguntas que aquí nos hemos planteado mediante un recuento de los rasgos centrales de la EdL de Sobrino que titulamos 'la IdP hace a la Iglesia real en el mundo latinoamericano' (5.1.1). Tal cometido estará acompañado de la exposición de los recursos argumentativos aprovechados por Sobrino. Al final expondremos nuestras conclusiones (5.1.2).

5.1.1. Rasgos principales de la eclesiología de la liberación de Sobrino en la década de los '70

La IdP hace a la Iglesia real en el mundo latinoamericano

A partir de nuestro estudio podemos concluir que Sobrino basa su eclesiología en situaciones contextuales latinoamericanas, utiliza fuentes teológicas propias de la fe cristiana y conclusiones de teólogos y exégetas europeos (Rahner, Moltmann, Kung, Culmann, Jeremías) y -sobre todo- latinoamericanos (G. Gutiérrez, J. L. Segundo, H. Assmann, L. Boff, E. Ellacuría, R. Muñoz, P. Miranda). En especial, su reflexión eclesiológica es el fruto de las siguientes mediaciones interpretativas: la cristología del Jesús histórico, la teología del Reino de Dios y un tratamiento prioritario a la Escritura sobre el dogma. Con estos sistemáticos puntos de apoyo establece una base que llama *fundamental* y despliega su hermenéutica que denomina *relacional*. A través de su clave relacional Sobrino interpreta las fuentes cristianas en relación con la actualidad de la revelación captada desde la vida de las comunidades cristianas salvadoreñas. En otras palabras, Sobrino adquiere temas de la realidad vigente y los ilumina desde lo fundamental para Jesús, el Reino, y desde lo que el Reino inspira en Jesús.

Prestemos mayor atención al procedimiento hermenéutico de Jon Sobrino. Para él Jesús y Reino son *co-relacionales*, cada uno es fuente para la comprensión del otro, e insiste en que no se trata de cualquier Reino, sino de un Reino de Dios. Una vez que Sobrino establece la relación entre Jesús y Reino de Dios, precisa su importancia para la actualidad. Esto lo hace a un nivel eclesiológico, primero al recordar que la ciencia eclesial tiene que ser fiel a sus orígenes cristianos y a la realidad del mundo de hoy. Segundo, al reflexionar sobre el mantenimiento de esta co-relacionalidad en la Iglesia.

la Iglesia no es para sí misma, sino que está al servicio del Reino de Dios en el mundo, la Iglesia ha de seguir el camino y la intención de Jesús con respecto al Reino

Con la anterior interpretación de la identidad de la Iglesia hoy Sobrino pretende abrir un espacio eclesiológico a la experiencia de la Iglesia que en El Salvador ha optado por los pobres. Él ha aglutinado esa experiencia dentro del modelo eclesial de la IdP y la caracteriza como una que recobra en forma concreta el carácter relacional (Reino-Mundo-Iglesia), propuesto en forma universal por el magisterio en el Concilio Vaticano II y latinoamericanizado en Medellín. En otras palabras, Sobrino afirma, que el planteamiento vaticano sobre la Iglesia como pueblo de Dios significa en Latinoamérica que la Iglesia es Iglesia de los pobres, porque los pobres constituyen la mayoría numérica y sufriente en ese continente. De ahí que estime que la IdP tenga una incidencia cristológica, teológica y contextual. una Iglesia constituida como IdP recupera la fidelidad de la *ipsissima intentio* de Jesús porque está orientada por la meta del Reino. Y gracias a ésta fidelidad la IdP hace a la Iglesia real en el mundo latinoamericano

En el cap. 2 hemos expuesto la fundamentación de esta tesis y hemos podido apreciar que Sobrino la fundamenta desde la Tradición, cuando verifica la eclesialidad de la IdP con las *notae ecclesiae* y las *virtutes theologicae*. En su reflexión no parte de la doctrina eclesial sino de la dimensión histórica de la Iglesia. Conforme a ello su pregunta inicial es si la IdP hace verdadera a la Iglesia, si el modelo eclesial¹ de la IdP desarrolla sus notas y virtudes teológicas en forma relacional con respecto al Reino y al mundo, si la IdP como Iglesia creyente es capaz de responder a la situación de injusticia en el mundo, si con su misión es capaz de generar la vida del Espíritu en la historia

En el cap. 3 hemos presentado las consecuencias misionales que Jon Sobrino encuentra en una Iglesia que se encarna en el lugar de los pobres y como desde ahí descubre su identidad². Dentro de su quehacer eclesiológico le da un orden central a la misión de la IdP. En función de la misión valora y sistematiza eclesiológicamente las experiencias eclesiales de la Iglesia latinoamericana en los '70, donde establece que la Iglesia que ahí se constituye como IdP da eficacia histórica a la Palabra de Dios

Para el teólogo salvadoreño la misión en la Iglesia cobra su centralidad a partir de la relación práctica entre Jesús y el Reino de Dios. Jesús testifica en su misión el carácter salvífico y liberador del Reino, Jesús no se predica a sí mismo, sino a la buena noticia del Reino

A partir de Jesús y el Reino de Dios Sobrino presenta la misión como evangelización. La evangelización tiene como meta recobrar hoy la *ipsissima intentio* del anuncio de Jesús. Y en una misión como evangelización se recupera esa fuente primaria a través de la fe en Dios, en la praxis testimonial y salvífica, todas ellas orientadas por la esperanza en la venida del Reino

Esta reflexión es utilizada por nuestro teólogo para explicitar en términos eclesiológicos la misión de la IdP. se trata de una praxis eclesial que se propone transformar la situación de pecado en que se encuentra el mundo. Y concluye, que si la IdP acerca al Reino de Dios y a su justicia, entonces su praxis hace concreta a la Iglesia en el mundo y la hace ser verdadera Iglesia.

1 Con modelo eclesial nos referimos a las estructuras históricas que dan continuidad a una fe y una praxis eclesial que se remonta a la intención de Jesús y de la Iglesia primitiva

2 El orden de la reflexión sobriniana sobre la misión de la IdP es una profundización del tema anterior sobre la Iglesia pueblo de Dios. Omitimos señalar las fuentes de la argumentación, porque ya están indicadas en el capítulo 2

Sobrino reflexiona el papel central de la misión en la Iglesia desde la tradición, partiendo de un criterio particular: la doctrina no es un hecho, es una tarea. De aquí se desprende que las características de la Iglesia -una, santa, católica y apostólica, y sus virtudes teológicas -fe, esperanza y amor- le dan una identidad que la orienta a la constante búsqueda de formas de concreción en la historia. La Iglesia debe verificar continuamente si su misión refleja el contenido de las notas y virtudes.

Las propuestas eclesiológicas de Sobrino están enraizadas en El Salvador. Para él la IdP es ejemplo de una Iglesia que reaviva hoy las potencialidades de las notas y virtudes. La IdP recupera la centralidad de la misión eclesial a través de su afán por liberar a los pobres de toda injusticia. La Iglesia que en El Salvador se ha configurado como IdP se ha empeñado en permanecer relevante ante la realidad inhumana de ese país. Esta relevancia es alcanzada, por un lado, a través de las CEBs. Con el doble carácter de base (en la Iglesia y la sociedad) integra una visión crítica de la sociedad con el recuerdo activo de la relación entre Dios y pobres. Las CEBs vinculan así a la Iglesia con lo popular y hasta ahora marginal. Por otro lado la IdP de El Salvador se ha hecho relevante a través de Mons. Óscar Arnulfo Romero. Mons. Romero hace de la evangelización un acontecimiento 'masivo': toda la Iglesia es evangelizante a partir de la fidelidad al Evangelio en medio de la situación del país. La misión es ante todo evangelizadora: une al Evangelio con la situación de sus destinatarios actuales. Con Mons. Romero la Iglesia busca formas eficaces para la construcción de la solidaridad.

En el cap. 4 abordamos las consecuencias intra y extraeclesiales del modelo y la misión de la IdP según Sobrino. La persecución y el conflicto intraeclesial tienen que ver con nuevas significaciones conceptuales de la cristología, de la teología del Reino de Dios, como momentos previos a la readecuación del lugar y de la meta de la misión eclesial en el mundo. La Iglesia se abre así al mundo y descubre la verdadera conflictividad sociopolítica que ahí existe. No obstante, su nueva relación con el mundo no la deja inalterada y así los problemas que dividen al mundo se introducen en la Iglesia. Concretamente estos problemas giran para Sobrino en torno a la lucha de clases. La identificación con una clase específica, tanto en la Iglesia como en la sociedad provoca la división y el conflicto. Tal es el caso del CELAM que se empeña en dar una significación neutral a los documentos de Medellín, para que no se identifique una opción cristiana por los pobres con los planes políticos de los movimientos de la izquierda.

Ante la persecución y el conflicto intraeclesial el teólogo jesuita emplea la unidad eclesial como argumento central. Él examina el peligro de malentender la opción por los pobres de la IdP y discurre de la siguiente manera: la Iglesia -IdP- sigue a Jesús, y al seguirle hace de los que más sufren sus fieles privilegiados. La IdP busca la unidad eclesial a partir de la unidad en el pueblo. Puesto que la Iglesia está en el mundo salvadoreño la unidad eclesial no se busca dentro de sus propios muros. Más bien se busca desde la pregunta: ¿cómo se mantiene la unidad eclesial en una sociedad dividida por la pobreza, injusticia y opresión?

La unidad eclesial a partir de los pobres puede ser calificada de *clasista*. Sin embargo, tal objeción, nos dice Sobrino, debe considerar la realidad contextual en la que se busca la unidad eclesial: si existe un clasismo será porque la misión privilegia a los pobres, a los oprimidos. Sería entonces un clasismo desde una mayoría, la mayoría sufriendo de El Salvador. La IdP toma en cuenta a los que se les niegan sistemáticamente todos sus derechos, invita a la totalidad del pueblo salvadoreño a trabajar por la unidad, a través de la superación de la pecaminosa división fundamental, que empobrece a muchos y enriquece a pocos.

Sobrino investiga las consecuencias generadas por la misión de la IdP. Su criterio es lo que acontece en la sociedad salvadoreña. Y establece que existe una *persecución* estatal al pueblo y a la Iglesia. Seguidamente reflexiona la persecución a la IdP desde

las consecuencias de la misión conflictiva de Jesús, desde aquello que le llevó a la muerte. Así llega nuestro autor a sentar un puente relacional entre la praxis del Reino de Jesús y la misión de la IdP: la persecución es constitutiva del seguimiento de Jesús. Y en una significación actualizada Sobrino añade, que la persecución a la Iglesia es consecuencia de la persecución al pueblo real, o sea, a los destinatarios de la misión eclesial. Simplemente se persigue a quienes verdaderamente están con el pueblo, se persigue a la Iglesia para detener su misión, para que no existan ni derecho ni justicia en El Salvador.

Para Sobrino el estudio de la persecución a la IdP relacionada con la muerte de Jesús se convierte en un elemento central de la EdL. Conforme a ello propone la persecución como principio de verificación de la misión eclesial: si se persigue al pueblo y no a la Iglesia, tendríamos entonces un indicio de una misión desencarnada del pueblo, que la Iglesia aún no ha encontrado el 'lugar histórico de la solidaridad con el pueblo'. En El Salvador la IdP hace verdadera a la Iglesia a través de su misión liberadora y abierta al mundo. Y por ello padece bajo la persecución, represión y muerte. Entonces surge el miedo en la IdP, más precisamente ahí encuentra fuerzas para proseguir su camino: "la Iglesia está orgullosa de haber mezclado su sangre con la del pueblo" (Mons. Romero).

La persecución y muerte al pueblo y a la IdP conducen al teólogo de la UCA a definir la misión de Jesús como una misión antidolatrónica. Su Dios por ser un Dios de vida está en pugna con los ídolos que exigen el sacrificio del pobre en El Salvador. Con su misión la IdP sirve a la promesa del Reino de Dios: que haya vida para todos. Esa promesa dista de aquellas que pregonan las falsas divinidades que causan ausencia de vida.

5.1.2. Conclusión

A través de nuestro recorrido por los temas de la EdL podemos obtener diversas caracterizaciones. Sobrino hace de la búsqueda de justicia y libertad una pregunta con repercusiones eclesiológicas. Por ello crea espacios teóricos para legitimar aspectos políticos y misionales de la IdP e insta para que la Iglesia asuma el dolor y esperanza de los pobres y oprimidos. Desde ahí llama a toda la Iglesia para que se articule desde el lugar de los pobres, lugar donde la realidad negativa golpea con más fuerza. Aquí yace un cauce para que la Iglesia se constituya en nuestros días como tal. Sólo así podrá asumir desde la fe lo paradójico de la realidad: la libertad y el cautiverio, la esperanza y la muerte. Centrada social y eclesialmente en los pobres la Iglesia reaviva a su potencial profético y liberador. La Iglesia forja unidad llamando a todos a aunar esfuerzos para erradicar el pecado de la injusticia y opresión.

Con sus planteamientos el teólogo centroamericano busca desplegar una misión balanceada en la relación con Dios y el mundo. En primer lugar atiende a la opción eclesial por los pobres y les reflexiona como destinatarios preferenciales del Reino de Dios. En segundo lugar constata una activación profética de la misión, de un lado, cuando la IdP denuncia que la muerte originada por la pobreza no tiene una causa natural, de otro, al mantener la esperanza de los pobres en la liberación cristiana. En tercer lugar, valora la misión liberadora y la represión a la IdP como servicio a la fe y testimonio cristiano.

Estas caracterizaciones presuponen un común denominador que nos permite formular lo típico de la EdL de Sobrino durante la década de los setenta: sustenta que la IdP hace a la Iglesia real en el mundo latinoamericano. Para ello basa su discurso en situaciones contextuales concretas -la de El Salvador- y desde ahí legitima un espacio eclesiológico para la praxis de liberación en diferentes campos: liberación de los pobres del pecado opuesto al plan del Reino de Dios, liberación de la Iglesia del pecado que no deja que se constituya como instrumento eficaz de salvación, y, liberación de la eclesiología, para que vuelva a sus fuentes originales y no pierda su

5.2. La relevancia en la EdL de Jon Sobrino

En la tipificación anterior hemos afirmado que Sobrino orienta su eclesiología sobretudo hacia una misión eclesial que contribuya a la liberación del pueblo en El Salvador. Atendiendo a la realidad sociopolítica salvadoreña ofrece un discurso eclesiológico destinado a generar justicia. Tal orientación presupone, primero, una búsqueda de relevancia contextual y explica, segundo, por qué da un valor central a la misión eclesial en su EdL.

Nos proponemos en este apartado evaluar la relevancia en la EdL de Sobrino durante la segunda mitad de la década de los setenta. Un presupuesto de este estudio es que Sobrino utiliza en su lectura y codificación de la realidad una mediación conceptual proveniente de la filosofía de la historia: el concepto 'realidad histórica'. Ese concepto influye en su hermenéutica eclesiológica, genera respuestas eclesiológicas que tienen que ver con una praxis o intención praxeológica que aspira a ser relevante ante la necesidad de liberación sociopolítica en El Salvador. Ahora bien, investigaremos sus aportes eclesiológicos a la praxis de transformación de la realidad y concluiremos con un juicio al respecto.

5.2.1. Relevancia para la liberación de los pobres

Nos disponemos ahora a analizar la relevancia de la EdL de Sobrino para la liberación de los pobres en El Salvador. Para ello referimos al cap. 1, que nos introdujo en el contexto sociopolítico y eclesial salvadoreño. En consecuencia, articulamos dicho contexto con el aporte de nuestro autor a una praxis de liberación en una situación de opresión, irrupción y esperanza. En primer lugar ordenamos cronológicamente los aportes de Jon Sobrino y en segundo lugar advertiremos la forma en que se hacen relevantes para la praxis liberadora en El Salvador.

En 1976, con el primer artículo dedicado a la conflictividad eclesial³ Sobrino hace un llamado a la Iglesia para que desarrolle una misión eclesial con una praxis en favor de los oprimidos. Él integra la realidad sociopolítica y la realidad eclesial en este discurso eclesiológico. En la realidad sociopolítica distingue a) la exclusión de la mayoría de los salvadoreños en la organización del Estado y b) una acumulación de sufrimientos en esa mayoría marginada. Y en la realidad eclesial pone de relieve el nacimiento de un cristianismo comprometido con la liberación de los pobres en El Salvador. A partir de esta lectura Sobrino puede afirmar que si la opción por los pobres genera conflicto eclesial entonces hay que buscar sus orígenes en otro conflicto de mayor extensión: la situación de injusticia a la que están sometidos los pobres. Esto significa que previo a un análisis de conflictividad eclesial Sobrino hace de la situación de pobreza y opresión un punto de partida para la reflexión eclesiológica y la praxis eclesial dedicada a la liberación de los pobres. Conforme a ello afirma que hay conflicto en la Iglesia porque la fe en el Reino de Dios exige una misión que transforme la situación de miseria en el mundo. La fe en el Reino debe tomar su posición central en la Iglesia y a partir de ahí desarrollar una misión dedicada a la defensa de los derechos de la mayoría, 'los derechos de los oprimidos, quienes a su vez son también en su mayoría cristianos y aún católicos'. Por último Sobrino da sentido a la peligrosidad de una misión eclesial dedicada a la praxis de liberación. La Iglesia se enfrenta a los poderes que mantienen y defienden la vigencia de un sistema represivo. Sufrir bajo el peso de los poderosos es una posibilidad propia de todo aquel que quiera dar cabida a los valores del Reino de Dios en el mundo.

3 Cf. J. Sobrino, "La conflictividad dentro de la Iglesia", *Christus* 41(1976) 484, 19-29.

En 1977 Sobrino profundiza su reflexión sobre la Iglesia que realiza su misión liberadora desde los pobres. Ahora ya no se trata solamente de reflexionar lo que le sucede a los pobres y a la Iglesia. El teólogo de la UCA atiende a lo que hacen los pobres y la Iglesia solidaria con ellos para salir de esa situación (1.3.1). Su interés se centra en la práctica liberadora de la IdP. Al interpretarla como praxis eclesial del Reino, Sobrino le da legitimidad desde la fe cristiana. Esto significa, que une el acontecimiento liberador de la realidad histórica⁴ a la eclesiología. También a partir de este año da un nuevo significado al recrudecimiento de la violencia estatal contra la misión de la IdP: persecución.

Para 1978 Sobrino se ocupa más detalladamente con los sujetos de la IdP y con las OPs, nacidas para la reivindicación de la justicia en El Salvador (1.4.2). Él presenta a los pobres como un *lugar* para que la eclesiología entre en contacto con el mundo. Otras veces llama a ese lugar mundo de los pobres y ve ahí una fuente relevante de criterios para acercar la liberación a la historia. Por constituir un lugar-en-tensión, lugar de pecado y lugar donde se busca la salvación⁵, el mundo de los pobres es el más indicado para discernir la presencia de Dios y constituir una Iglesia que aporta justicia y liberación al mundo.

En 1979, cuando la violencia en El Salvador alcanza proporciones extremas, el teólogo de la UCA continúa con la lectura dialéctica de la realidad. El mundo padece bajo una deshonestidad fundamental que por privar al sujeto de su verdad provoca desclasados, despreciados, sin-dignidad y marginados. La cristología reflexionada desde el lugar-en-tensión de los pobres lleva a prestar atención al llamado de Jesús. Hay que mantener una práctica honrada hacia el mundo. Con esta actitud se podrá acabar con la maldad histórica (Ellacuría), mediante la liberación de los pobres que establecerá una relación solidaria en el mundo.

En ese año se acelera su proceso de radicalización. La reflexión eclesiológica de nuestro autor se hace más concreta al señalar en forma más directa, por un lado, la situación de opresión en El Salvador y a quienes la provocan. Por otro lado son indicados los sujetos que buscan una solución a esa situación. Las OPs y CEBs, son para Sobrino promotoras de la búsqueda de la justicia social. Así mismo, Mons. Romero (1.4) es la figura simbólica, que alienta, defiende, promueve el cambio social y la verdadera democratización, que haga justicia a la mayoría de El Salvador. La situación por la que pasa el país centroamericano por esos años es teologizada dialécticamente con las categorías muerte y vida: la muerte proviene de la idolatría que exige víctimas, la vida proviene de Dios, quien la da en la historia.

La realidad de injusticia y pecado necesita ser liberada

A lo largo de estas lecturas de la realidad salvadoreña Sobrino ha ofrecido diferentes aportes que a continuación presentamos en forma sintética. Pretendemos ahora plantear la forma en que el discurso teológico de la EdL se hace relevante para la realidad social y eclesial de El Salvador. Prestamos una atención especial a la IdP, de quien hace su compañera de diálogo. Con el siguiente análisis vamos más allá del estudio de las codificaciones eclesiológicas de situaciones contextuales: nos ocupamos con los aportes eclesiológicos para la praxis de liberación que la IdP lleva a cabo.

Con la ayuda de conceptos y metáforas teológicas Sobrino da una significación cristiana a la realidad. Y dentro de ella presta una atención especial a la praxis de

4 Hacemos uso del término 'realidad histórica' en el sentido propuesto por I. Ellacuría: es decir, el privilegio de aquellos momentos que provocan que la realidad avance hacia sus más ricas posibilidades. (Cf. 17.1 de nuestro estudio).

5 Si nos fijamos, Sobrino da aquí a la categoría 'realidad histórica' un giro original: una tensión dialéctica articulada en el debate teológico.

liberación de los pobres. Inicialmente se ocupa con el problema de la conflictividad sobretodo en la Iglesia, para llegar a la reflexión del sujeto víctima de ese problema: el pobre. Esta nueva óptica de reflexión le permite aprovechar en su EdL lo que le sucede al pobre y lo que hace el pobre por cambiar su situación. En forma más concreta, Sobrino proporciona una base eclesiológica que sustenta y anima a cristianos y a miembros de OPs a continuar la praxis de liberación en El Salvador. De cara a las OPs, defiende la urgencia y la impostergabilidad de la transformación social del país salvadoreño. Y de cara a los grupos cristianos despeja las dudas y especifica los alcances que emergen en aquellos que desde la fe optan por liberar a los pobres. La liberación, así entendida, orienta una praxis cristiana que rescata la eficacia de la fe para el mundo. Y en consecuencia de ello, entre los que se han comprometido con la causa de los pobres brota la siguiente convicción: Dios promete un Reino y lo acerca gratuitamente para liberar y transformar una realidad de pecado. El teólogo de la UCA atiende, por lo tanto, que a través de la praxis de liberación los cristianos rompen con la falsa imagen de Dios que los poderosos manipulan para legitimar la injusticia en El Salvador. Tal observación es relevante en un país cristiano como El Salvador, donde las ideas de la modernidad no provocaron el fenómeno de la privatización de la fe y los cambios sociales esperados no están distantes de la esperanza cristiana. Sus aportes eclesiológicos para la praxis de liberación toman la fe del pobre por punto de arranque. Sobrino aprovecha que esa fe ha generado la llamada irrupción de los pobres y asienta que es una condición sin la cual no sería posible alcanzar una profunda transformación en la sociedad, ni sería posible expresar en forma efectiva la vocación liberadora de la Iglesia en la sociedad salvadoreña.

5.2.2. Conclusión

Exponemos un juicio sobre los aportes eclesiológicos de Jon Sobrino a la liberación de los pobres en torno a dos puntos: la lectura que hace Sobrino de la realidad sociopolítica y eclesial y la relevancia de sus aportes.

Lectura

Sobrino no presenta un análisis estrictamente sociológico de la realidad.⁶ El teólogo salvadoreño divulga una lectura de la realidad elaborada con categorías y datos de investigaciones sociales, a las que une un análisis desde la filosofía de la historia y la TdL. Esta lectura ha pasado por un proceso de evolución. En sus inicios como teólogo en la UCA Sobrino se refería a la realidad geográfica en términos generales (Tercer Mundo, América Latina), mientras que los sujetos de su eclesiología si eran los pobres y oprimidos. Esta tendencia cambia paulatinamente con el incremento de la fuerza política de las OPs y del apoyo y militancia eclesial de la IdP en ellos, porque las fuerzas estatales persiguen, desaparecen o aniquilan a todo agente de cambio sociopolítico en El Salvador. En adelante Sobrino enfatizará que sus lecturas provienen de la realidad sociopolítica y eclesial salvadoreña, no obstante presenta muchas particularidades. Tal es el caso, por ejemplo, de la lectura que hace en 1977, donde utiliza la metáfora inmensa mayoría, para expresar que los pobres son sometidos por poderes económicos y políticos a través de una legitimación religiosa basada en la manipulación de la fe y la religión. Para él las consecuencias de esa

6 La mediación de las ciencias sociales en la eclesiología de Sobrino tiene, probablemente, los trabajos de su comunidad por soporte. Tanto S. Montes, como I. Martín-Baró e I. Ellacuría, entre otros, se preocuparon por reflexionar la realidad desde sus propias disciplinas, respectivamente sociología, psicología social, ciencias políticas y filosofía. En su reacción ante la masacre de sus hermanos en 1989 Sobrino testimonia un diálogo: "ya no está Ellacuría para terminar el libro que estábamos editando juntos, ya no está Juan Ramon para organizar el curso de enero sobre Monseñor Romero, ya no está Amado para terminar el próximo número de la Revista Latinoamericana de Teología, ya no está Nacho para dar el curso de psicología de la religión que le había pedido la Maestría en teología, ya no está Montes para conocer los problemas de los refugiados y de los derechos humanos, ya no está Lolo [...] para conocer que piensa y que espera la gente pobre con la que trabajó en Fe y Alegría." J. Sobrino, *Compañeros de Jesús. El asesinato-martino de los jesuitas salvadoreños*, (Aquí y Ahora 4), Sal Terrae, Santander 1990, 8.

manipulación son sociopolíticas y religiosas es la autodefinición absoluta del sistema y la absolutización de Cristo, porque se excluye a los pobres de toda participación política y se deja a Cristo sin historia⁷

Relevancia

Nos hemos preguntado por la relevancia de los aportes de Jon Sobrino a la praxis de liberación de los pobres. Sobrino pone un gran empeño para que su eclesiología sea relevante para el mundo de los pobres. Tal relevancia se manifiesta a través de un apoyo teórico. Ahí manifiesta claramente la pretensión de originar una eclesiología que desde la fe aporte liberación a la realidad a través de una mediación praxica. Sobrino, quiere evitar que la injusticia continúe reinando y para ello sistematiza eclesiológicamente el contenido liberador existente en las experiencias y prácticas de fe de la IdP de El Salvador. Resulta válido cuestionar aquí la relación entre esos presupuestos teóricos y sus implicaciones prácticas. ¿qué genera una reflexión sobre lo que acontece en la sociedad y en la Iglesia de El Salvador?

Con su EdL Sobrino contribuye desde la Iglesia a liberar a la realidad de la miseria, es decir, insta a la Iglesia a proyectarse contextualmente, testimoniando su fe y provocando liberación en la sociedad. En primer lugar Sobrino ofrece observaciones y sugerencias para contribuir a una misión consecuente con una fe que busca salvación a partir de la liberación en la historia. En segundo lugar, apoya teóricamente el fenómeno de la irrupción de los pobres y la participación de cristianos en OPs. Para ello propone una eclesiología que no se constituye a espaldas de una situación que destruye la vida del pobre, ni de su fe, praxis creyente y liberadora. Todo esto pertenece al mundo de los pobres y constituye la matriz de una eclesiología que verdaderamente toma ahí su carne.

Haciendo un juicio sintético de sus aportes a la praxis de liberación de los pobres, podemos afirmar que el teólogo centroamericano elaboró en la segunda parte de la década de los '70 una EdL que explicita, enriquece y fundamenta la necesidad de vivir la fe cristiana como praxis de liberación en El Salvador. Constatamos que la EdL elaborada por Sobrino responde mediante sugerencias y fundamentos teológicos a las cuestiones primordiales de la sociedad y de la IdP en El Salvador. Grandes problemas por los que transita ese país - como la falta de justicia, la ausencia de una verdadera democracia o la represión a la IdP- son atendidos por su EdL. Y su aporte no se limita solamente a ello: insiste en la importancia de los grandes problemas de El Salvador para que la misión eclesial actúe ahí en forma honrada y eficaz. El fruto de todo este esfuerzo reflexivo es una eclesiología viva y relevante. Viva, porque la variedad de significaciones de la realidad indica la disponibilidad a dialogar con la situación en la que está inmersa, es viva, porque no es un discurso con pretensiones eternas que finalmente ahuyente toda novedad creativa inspirada por el Espíritu. Y, para finalizar, la EdL de Sobrino es relevante porque apoya la transformación de una sociedad que mantiene a la mayoría de la gente sumida a la pobreza.

7 Cf. J. Sobrino, *Ecología desde América Latina* o.c. (1976) 1977², xiv.

PARTE II

LA IDP EN TIEMPOS DE PERSECUCIÓN

LA DÉCADA DE LOS OCHENTA

Introducción

La eclesiología de la liberación (EdL) continúa con un gran desarrollo en la década de los años '80. De esto dan cuenta múltiples publicaciones¹, donde se reflexiona una EdL creativa y madura. El nuevo pensamiento eclesiológico en América Latina gana sistematicidad. Una de las razones para este auge la indica P. Richard. Para él la consolidación de una eclesiología más preocupada por la realidad latinoamericana, obedece a un desarrollo histórico. Richard agrupa la historia de la Iglesia latinoamericana en tres periodos²:

- De 1492 a 1808, el tiempo de la *cristiandad colonial* y de la dependencia de España y Portugal
- De 1808 a 1959, el tiempo de la *nueva cristiandad*, transcurre a partir de la independencia de las colonias americanas y de la dependencia de Inglaterra y de los Estados Unidos
- De 1959 a 1979, el tiempo donde se inician los esfuerzos para la ruptura histórica con la dependencia anterior y que van acompañados por la crisis de la *nueva cristiandad* y la consolidación de la *Iglesia Popular*

A partir de 1979, continúa la exposición de Richard, cuando triunfa la revolución nicaraguense, se consolida la relación entre las OPs y los cristianos en forma ejemplar para el resto del continente. A estas dos se les une el pensamiento eclesiológico, que asume la tarea de responder a las nuevas demandas y desafíos planteados por la superación cristiana y humanista de los problemas de los pobres en América Latina. Dentro de la última etapa anotada por Richard está el acontecimiento eclesial de Puebla. Después de esa tercera Conferencia del CELAM los teólogos latinoamericanos dedican su quehacer a la reflexión y difusión del documento final y de la acogida -con aire primaveral- que le hicieron muchas CEBs. Aquí nace, según el

-
- 1 Cf. P. Richard, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, DEI, San José 1980, con prólogo de G. Gutiérrez, P. Richard/ G. Melendez (eds.), *La Iglesia de los pobres en América Latina. Un análisis socio-político y teológico de la Iglesia centroamericana (1960-1982)*, DEI, San José 1982, P. Richard, *La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres*, DEI, San José 1988. L. Boff, *Iglesia: Cansancio y poder*, (Presencia teológica 11), Sal Terrae, Santander 1982, L. Boff, *Teología desde el lugar del pobre*, (Presencia teológica 26), Sal Terrae, Santander 1986. L. Boff, *Y la Iglesia se hizo pueblo 'Eclesiogenesis' la Iglesia que nace de la fe del pueblo*, (Presencia teológica 31), Sal Terrae, Santander 1986, J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae, Santander 1981, R. Muñoz, *La Iglesia en el pueblo. Hacia una eclesiología latinoamericana*, CEP- 51, Lima 1983. A. Parra, *De la Iglesia misterio a la Iglesia de los pobres*, (Cuaderno de teología 7), PU Javeriana, Bogotá 1984, A. Parra, *Hacer la Iglesia desde América Latina. Lectura socio-teológica de la realidad y diseño de la comunidad en comunión y liberación*, Paulinas, Bogotá 1988, el número de *Concilium* titulado *La Iglesia popular entre el temor y la esperanza*, *Concilium* 20(1984)196, M.C. Azevedo, *Comunidades eclesiales de base, alcance y desafío de un modo nuevo de ser Iglesia*, Atenas, Madrid 1986. I. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1984, A. Quiros Magaña, *Eclesiología de la liberación latinoamericana*, Salamanca 1984, E. Hoonoert, *La memoria del pueblo cristiano*, Madrid 1986, V. Codina, *¿Qué es la Iglesia?*, Oruro 1986. AAVV, *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres, presencia de Medellín*, Instituto Bartolomé de las Casas/CEP, Lima 1989.
- 2 Cf. P. Richard, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, o.c. 1980, 59-74. La periodización de Richard tiene su base en estudios de E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación 1492/1983*, Mundo Negro-Esquila Misional, Madrid 1983. id. "Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla" en H.J. Prien (ed.), *Lateinamerikanische Gesellschaft-Kirche-Theologie*, vol. I. *Aufbruch und Auseinandersetzung*, Vandenhoeck, Göttingen 1981, 71-113. Consúltense P. Trigo, "Análisis teológico pastoral de la Iglesia latinoamericana", *RLT* 4(1987)10, 29-61.

mexicano R. Oliveros³, una nueva etapa en la reflexión teológica de la Iglesia dedicada a la liberación de los pobres y que acuña de la siguiente manera 'Consolidación (1979-1987) Hacia la maduración en medio de conflictos'. Es aquí donde Oliveros sitúa las publicaciones eclesiológicas de J. Sobrino, que valora como una contribución a la 'Suma teológica desde la perspectiva de la liberación' y que supone terminaría en 1992, con la conmemoración de los 500 años de presencia ibérica y evangelización en el continente americano.

Nuestra parte II (1980-1989), aunque concuerde cronológicamente con la periodización histórica de la Iglesia latinoamericana, que anteriormente hemos expuesto, no toma ni el triunfo de la revolución sandinista en Nicaragua, ni a la Conferencia de Puebla como punto de partida. El interés por un estudio de carácter contextual nos mueve a escoger otra fecha como punto de despliegue. Entre 1979 y 1980 el acontecimiento de mayor impacto eclesial en El Salvador fue, sin duda alguna, el asesinato del arzobispo Mons. Óscar Arnulfo Romero, el 24 de marzo de 1980. Su sangre se unió a la del pueblo y a la Iglesia perseguida. Su sangre expresó claramente, que los *ídolos de la muerte* se vuelven contra todo lo que se les resista, no perdonan ni a grandes ni pequeños. E incluso, ni siquiera se sonrojan o disimulan ante periodistas, observadores y obispos extranjeros, ni ante los ojos del mundo, como lo demostraron los sucesos violentos para perturbar los funerales de Mons. Romero.

El impacto del martirio de Mons. Romero, como realidad y símbolo de lo que le acontece al pueblo de El Salvador, aparece reflejado en la eclesiología que Jon Sobrino desarrolla en los años ochenta. Este hecho de sangre amerita la continuación de nuestra investigación con la finalidad de destacar la novedad y riqueza de sus contribuciones a una eclesiología articulada en la vida y muerte del pueblo salvadoreño.

Novedad, porque si bien hemos advertido el inicio de un mayor reflejo de la contextualidad en los escritos de Sobrino a partir de 1978, la muerte de Mons. Romero acelera el proceso de asumir un lenguaje concreto y profético, un lenguaje que señale los problemas más graves de ese país: la injusticia y violencia (lo objetivo) y a los que violentamente se oponen contra todo intento de solución (lo subjetivo). Y *riqueza*, porque Sobrino *decodifica* su eclesiología, aclara o profundiza muchos postulados de la década anterior y anuncia más decididamente que la liberación de los pobres, perseguidos, oprimidos y sufrientes es una tarea impostergable en El Salvador.

Tenemos que en la década de los '80 la eclesiología de Sobrino buscará mayor operatividad y eficacia con respecto a sus reflexiones de la década de los '70, donde abarco muchos temas en forma global, sin referencias directas a la realidad salvadoreña. Que asuma un *cuerpo contextual* obedece, por lo tanto, a las necesidades del lugar físico y no a las prioridades que podrían ser dictadas por un discurso eclesiológico, que encontrase su satisfacción sólo a partir de la clarificación de los vacíos teóricos y sin relevancia manifiesta. Estudiaremos entonces su apoyo eclesiológico, primero, para que la IdP continúe siendo fiel a su actualidad y fiel a su origen cristiano, segundo, para que sus prácticas estén cargadas de la buena noticia de Dios, y tercero, para que en la sociedad y en la Iglesia se valoren los testimonios martiriales liberadores.

En esta parte II no descuidamos los diferentes recursos teológicos aprovechados por Sobrino para sustentar su pensamiento eclesiológico: la cristología, la teología del Reino de Dios, la espiritualidad y la teología del Dios de la vida. Estos recursos serán

3 Cf. R. Oliveros "Historia de la teología de la liberación", en I. Ellacuría/ J. Sobrino (eds.) *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Trotta. Madrid 1990. vol. I. 17-50.

cuestionados desde su significado para la EdL. Advertimos que el enfoque eclesiológico es una delimitación en la extensa obra teológica de Sobrino; es una focalización y no un simple descuido de elementos que no abordamos con la profundidad que merecen. Pretendemos resaltar la sistematicidad de la EdL de Sobrino dentro del contexto social que se dirige. Seguimos el desarrollo de esa EdL hasta noviembre de 1989, cuando otro suceso de sangre, el martirio de su comunidad, le lleva a radicalizar aún más sus reflexiones.

Hemos dividido el contenido de la parte II en tres secciones:

La primera sección (I A) consta de un capítulo (cap. 6) titulado 'El Salvador en tiempos de guerra civil'. Ahí ofrecemos una introducción al contexto sociopolítico y eclesial salvadoreño de la década de los ochenta, donde prestamos una atención especial al desarrollo de la guerra, al proceso de paz, a la persecución y actuación de la Iglesia salvadoreña. La segunda sección (II B) comprende de tres capítulos. En el primero (cap. 7) titulado 'la IdP encarnada en el mundo de los pobres', exponemos los aportes de Sobrino a la maduración eclesiológica de la IdP a partir de su fe en Dios, su seguimiento del Crucificado, su espiritualidad y su identidad cristiana. Proseguimos con un capítulo dedicado a la defensa de la vida -de los pobres- y propiciación de paz en el Salvador como la misión de la IdP (cap. 8). Ahí recogemos los aportes de Sobrino para la misión de la IdP en tiempos de persecución. Y terminamos la sección II B con el cap. titulado 'conflicto interno y externo de la IdP' (cap. 9), donde se estudian sus reflexiones sobre las tensiones internas en la Iglesia y la persecución-martirio de la IdP. Finalizamos la parte II con la sección II.C, donde efectuaremos una interpretación de los temas centrales de la EdL de Sobrino y su relevancia para la praxis de liberación en El Salvador (cap. 10).

Capítulo 6. El Salvador en tiempos de guerra civil

Al final de la década de los ochenta la situación sociopolítica de El Salvador se caracteriza por el empate al que llegan las fuerzas involucradas en la guerra civil, se impone el convencimiento de que la vía militar no le podrá dar fin (6.1). También el alto saldo de víctimas que la guerra ha generado, el deplorable estado de la economía del país y las presiones internacionales para lograr la paz contribuyen a gestar una voluntad política, que desembocará en el diálogo-negociación entre el gobierno y la oposición. A un nivel eclesial (6.2) la represión estatal contra la IdP se recrudece y provoca su debilitamiento o el abandono de su misión profética. No obstante un pequeño sector mantiene la fe liberadora y la trayectoria misionera que han distinguido a la IdP en la década de los setenta. Fieles a esa joven tradición, la IdP acompaña críticamente los procesos que apuntan a la solución del conflicto militar.

6.1. La guerra civil

En julio de 1979 el triunfo de la Revolución Popular Sandinista en Nicaragua pone fin a la dictadura de Anastasio Somoza. La conquista sandinista tiene un gran impacto en El Salvador. De un lado, pese a la infinidad de tendencias se unifican todos los grupos de la oposición dentro del efervescente MP -sindicatos, movimientos campesinos, universidades, obreros, organizaciones políticas-militares, etc. En enero de 1980 se unen los cinco frentes de masas y forman la Coordinadora Revolucionaria de Masas (CRM), en abril se forma el Frente Democrático Revolucionario (FDR), que agrupa todas las fuerzas políticas de la oposición, entre mayo y junio se articulan los cinco OP-Ms en la Dirección Revolucionaria Unificada (DRU), que más tarde se llamará Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN). La unión entre los diversos grupos del MP y OP-Ms no logra salvar todas las diferencias. Las divisiones restantes acarrearán la falta de una coordinación efectiva del trabajo político y revolucionario.¹ De otro lado, se incrementa la represión estatal y paramilitar para eliminar todo entusiasmo y esfuerzo alternativo. Dentro de este marco puede captarse el asesinato de Monseñor Romero. No sólo la IdP, sino el MP pierde mucho con la muerte de esta figura profética. Sin embargo, el martirio de Mons. Romero tiene muchos frutos, entre ellos, la indignación internacional ante la situación salvadoreña. En efecto, su muerte atrae los ojos del mundo al conflicto salvadoreño, no solamente porque se le dio muerte a una figura distinguida, sino por el baño de sangre durante su funeral. Grupos armados del gobierno disparan contra las 100.000 personas reunidas frente a la catedral. Ante numerosos obispos latinoamericanos, periodistas y delegados internacionales se le dio muerte a más de 50 personas.²

A partir de marzo de 1980 se incrementa la represión con la imposición del estado de sitio. Además, con una serie de decretos se legitima la censura informativa y se prohíben las reuniones de la oposición. Las disposiciones gubernamentales son acompañadas con acciones de terror contra la población.³ Según I. Ellacuría la

1 Cf. C.R. Cabarrus, *Génesis de una Revolución. Análisis y surgimiento y desarrollo de una organización campesina en El Salvador*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social México D.F. 1983. 232.

2 Cf. H. Alas, *El Salvador ¿por qué la insurrección?*. Secretariado Permanente de la Comisión para la defensa de los derechos humanos en Centroamérica. San José 1982. 254-257.

3 Cf. L. Keune, *Overleven in oorlogstijd. Boeren in El Salvador bieden weerstand aan de ondergang en bouwen een nieuw bestaan op*, Syntax. Tilburg 1997.

represión estatal deja un saldo de más de 12,000 vidas en ese año ⁴ De acuerdo con I Martín-Baró, las fuerzas militares del gobierno destruyeron sistemáticamente todas las agrupaciones gremiales de la oposición Sus líderes tienen que esconderse o salir al exterior Con ello el gobierno salvadoreño les cierra totalmente el espacio político, porque la exterminación de la oposición es su estrategia central De ahí que Martín-Baró afirmase que en 1980 existen condiciones internas y externas para iniciar una insurrección general ⁵

6.1.1. Guerra y Organizaciones populares/Organizaciones político-militares

No es hasta el 10 de enero de 1981 que el FMLN inicia su primera ofensiva general El FMLN confiaba en el masivo respaldo popular, pero este no llegó ¿Cómo se explica tal ausencia? Dirigentes de la Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí (FPL) -integrante del FMLN-, cuentan, que en 1980, mientras la gente contaba con una elevada voluntad insurreccional, no se había alcanzado una cohesión en los MP-Ms para una estrategia de combate Así reconocen que la ofensiva general llegó tarde, cuando las acciones represivas y genocidas del ejército salvadoreño habían esparcido un gran miedo en la población, logrando el denominado bloqueo de masas ⁶ Martín-Baró analizó la estrategia de la ofensiva De ahí se desprende que el FMLN no actuó con la misma fuerza en la capital, dejó 'intacto el corazón político y militar del régimen', y perdió así una oportunidad para que se le reconozca en el exterior En el interior se libraron batallas militares, mientras que en San Salvador se esperaban presiones políticas Se confiaba en la presión política ejercida a través de una huelga general organizada por el Frente Democrático Revolucionario (FDR) en la ciudad capital Pero la huelga fracasa por las escasas posibilidades publicitarias El paro sufre un gran revés por la poca movilización y apoyo popular También la fuerte represión había desarticulado a los MPs, en especial el FDR, porque seis de sus líderes habían sido secuestrados de un colegio jesuita, después torturados y asesinados por el ejército salvadoreño ⁷ Para este tiempo la estrategia de terror del gobierno salvadoreño deja cientos de víctimas en poblados campesinos Así sucedió en la masacre del río Sumpul En una acción combinada, por un lado, entre la guardia nacional y paramilitares de El Salvador (ORDEN), y por otro lado, las fuerzas armadas de Honduras, fueron asesinadas más de 300 personas Se trataban de campesinos que cruzaban el río Sumpul -que demarca la frontera entre ambos países- para escapar de un operativo militar y buscar refugio en Honduras⁸ Otro caso de gran impacto tuvo lugar en diciembre de 1981, en la masacre de El Mozote El Mozote era un caserío donde fueron aniquilados todos los hombres mujeres y niños del lugar Responsable de la masacre es el batallón Atlacatal del ejército salvadoreño, asesorado por expertos estadounidenses en contrainsurgencia ⁹ Investigaciones forenses sobre la masacre de El Mozote han demostrado que aproximadamente el 85% de las 117 víctimas eran niños menores de 12 años, con un promedio de vida de seis años ¹⁰

4 Cf I Ellacuria, "Die Volksorganisationen sollten nicht die staatliche Macht anstreben sondern immer als machtvollste gesellschaftspolitische Kräfte in der Opposition bleiben" en *El Salvador und Nicaragua im Vergleich*, (Nahua Script) Nahua Wuppertal 1985, 30

5 Cf I Martín-Baró "La guerra civil en El Salvador", *ECA* 36(1981)387-388, 18-19

6 Cf M Harnecker *Con la mirada en Alto Historia de las FPL Farabundo Martí a través de sus dirigentes* UCA, San Salvador 1993, 237

7 Cf I Martín-Baró, "La guerra civil en El Salvador", *art cit* (1981), 19-25

8 Cf Informe de la Comisión de la Verdad 1992-1993, *De la locura a la esperanza, la guerra de 12 años en El Salvador* DEI San José C R 1993, 181-185

9 Cf "Superviviente de El Mozote" en M^a López Vigil/ J Sobrino (eds) *La matanza de los pobres vida en medio de la muerte en El Salvador* HOAC Madrid 1993 Testimonio tomado de *Carta a las Iglesias* (1987)137

10 Cf Informe de la Comisión de la Verdad 1992-1993, *De la locura a la esperanza la guerra de 12 años en El Salvador* o c 1993, 171-181 de aquí 176

El terror gubernamental provocó la falta de un entusiasmo masivo en favor de la insurrección general. Según el investigador Ribera, aquí tendrá lugar un progresivo distanciamiento entre la vanguardia militarizada y el movimiento de masas que no participa activamente en la lucha armada.¹¹ M. Lungo Uclés argumenta que además de la represión como origen de la poca participación popular en El Salvador, está también la creación de los frentes de guerra después de la ofensiva de 1981. Muchos dirigentes del MP se desplazan a esas zonas. El repliegue, que dura prácticamente hasta 1986, coincide con la estimación de la lucha militar, como única posibilidad para lograr cambios en el país y como único espacio para la oposición. Esta situación cambiará lentamente a partir de 1986 con el proceso de apertura y revaloración de la lucha política, en la que los acuerdos de Esquipulas representan un decisivo papel.¹²

Finalmente, otro juicio para comprender el juego de fuerzas en El Salvador durante la década de los ochenta, nos lo ofrece S. Montes. Hay que considerar la política de los EEUU para El Salvador. Permítasenos una larga cita que describe el tipo de apoyo estadounidense: "La elevada y permanente ayuda económica, la asistencia militar sin límites, ya sea en armamentos, ya en asesores e instructores militares, la campaña ideológica y diplomática a nivel mundial, la defensa obstinada del régimen en todos los foros internacionales, la decisión de realizar elecciones -o de adelantarlas o atrasarlas-, la selección de las supremas autoridades, más la promesa solemne y reiterativa de que no permitirá que triunfe el marxismo (FDR-FMLN) en El Salvador."¹³ Para S. Montes todo lo anterior indica que será muy difícil lograr que surja una fuerza alternativa ante el bloque histórico tradicional. Ya no se trata solamente de los problemas que han originado la guerra civil, sino de los problemas que la misma guerra civil va generando. Por ello, el fuerte protagonismo militar plantea grandes desafíos para la articulación de una sociedad civil, gane el uno u otro grupo.

6.1.2. La guerra de baja intensidad

Libia Bermúdez afirma que a dos años de la primera gran ofensiva del FMLN tanto el gobierno salvadoreño como estrategias de los EEUU concluyeron que sería imposible ganar la guerra a través de breves e intensivas acciones militares.¹⁴ Por eso el concepto de victoria ya no se restringe a vencer al enemigo. Ahora se le quiere presionar para acceder a cambios políticos. Eso significa, que la meta ya no es simplemente militar. Con una estrategia a largo plazo se quería un desgaste, económico, político y psicológico del FMLN. "la guerra es en una 90% política y sólo en un 10% de componente militar".¹⁵

La estrategia de la guerra de baja intensidad es desarrollada también con el soporte de dos campañas, una nacional y otra internacional. En lo nacional, se intenta aislar al FMLN. Por ello se insiste en que la guerra es más bien un conflicto limitado a una fracción del territorio salvadoreño. E internacionalmente se intenta descalificar las causas de la guerra. Por ello se inicia un limitado proceso de democratización. El presidente Duarte, elegido en 1984, se convierte en la figura clave para afirmar que el gobierno era el mediador entre los polos armados de la derecha e izquierda. Sin embargo, tanto la imposibilidad de la participación de la oposición en las elecciones de

11 Cf. R. Ribera, "El 'signo de los tiempos' en el devenir del tiempo histórico. El Salvador de 1960 a 1994: crisis, guerra, transición", *Realidad* (1994) 38, 231. Martín-Baró acusa una gran marginación política del FDR y del movimiento de masas. Martín-Baró, *art. cit.* (1981), 29. Véase también I. Ellacuría, "Die Volksorganisationen sollten nicht die staatliche Macht anstreben, sondern immer als machtvollen gesellschaftspolitischen Kräfte in der Opposition bleiben", *art. cit.* (1985), 28-32.

12 Cf. M. Lungo Uclés, *El Salvador en los 80: contrainsurgencia y revolución*, EDUCA/FLACSO, San José 1990, 158-168.

13 S. Montes, *El Salvador: las fuerzas sociales en la presente coyuntura (enero 1980 a diciembre 1983)*, Publicaciones del Departamento de Sociología y de CC PP, UCA, San Salvador 1984, 163.

14 Cf. L. Bermúdez, *Guerra de baja intensidad: Reagan contra Centroamérica*, Siglo XXI, México 1987.

15 R. Ribera, "El 'signo de los tiempos' en el devenir del tiempo histórico", *art. cit.* (1994), 232.

1984, como el papel de las fuerzas armadas deslegitimaba los intentos de los gobiernos estadounidense y salvadoreño por cambiar la imagen de El Salvador

La reacción del FMLN no se deja esperar y diseña una estrategia de 'desgaste'. Esta táctica significaba la limitación del desarrollo económico de El Salvador para contradecir el argumento gubernamental, de que se podía crecer económicamente a pesar de la guerra. También el FMLN quería con el desgaste reactivar el apoyo popular y sensibilizar para que se comprendiese que la guerra era un asunto nacional. Y por último, se comienza a considerar la negociación como vía para solucionar el conflicto salvadoreño

En 1987 no había ninguna expectativa para finalizar el conflicto por la vía armada. E. Torres-Rivas caracteriza esta situación como el empate de las fuerzas internas¹⁶. Veamos entonces las otras posibilidades para finalizar el conflicto

6.1.3. Una paz lejana

En 1980 cuando el país estaba radicalmente dividido y acosado por la fuerte represión estatal, los jesuitas de la UCA publican el editorial "Humanizar el conflicto"¹⁷. Ellos veían que los extremos se excluían cada vez más y al mismo tiempo se alejaban de algún punto en común. A vísperas de la guerra civil, los jesuitas lanzan dos llamados. Al gobierno le piden que cesen de destruir al país, que se respeten los derechos humanos y civiles. A la izquierda le reconocen sus motivaciones y le piden que den signos de humanidad y que sus luchas partan desde el bien popular. A ambos grupos se les recuerda que "lo militar no es lo único -aunque hasta ahora sea lo dominante- ni ahora ni en el futuro. Por ello por conciencia ética, cristiana y por racionalidad política exigimos la humanización del conflicto, creyendo que todo lo que se invierta en humanismo dará sus frutos"¹⁸. Esta opinión es pionera. Era un escándalo político proponer criterios mínimos de ética en un ambiente tan polarizado. Si bien no se plantea aquí ninguna solución alguna, el editorial tiene la calidad de introducir un tercer punto de vista, que poco a poco irá cimentándose en la década de los ochenta.

En 1981, después de la ofensiva del FMLN los jesuitas proponen tres premisas elementales para sustentar un marco teórico común para el cese de la guerra. Otra vez utilizan un editorial de la revista *ECA* titulado "Un proceso de mediación para El Salvador"¹⁹ para convocar a la búsqueda de una solución fuera de la lógica de la guerra. Ellos afirman, que una solución militar no es posible, puesto que ninguno de los bandos puede derrotar al otro. La solución debe ser política. Esto implica considerar seriamente el origen de la guerra, es decir, las estructuras que sostienen al país, tanto en lo económico, como en el político, militar, etc. Finalmente las fuerzas revolucionarias tienen que aceptar, que tanto en el exterior, por la oposición de los EEUU, como en interior, por la falta de cooperación entusiasta, no hay las condiciones prerevolucionarias. Para los jesuitas la solución tiene que ser respaldada por organismos internacionales y antes de eso tendrán que crearse en los bandos militares un proceso de apertura que conduzca al abandono de los extremos. A un nivel internacional tendrá que cambiarse la interpretación estadounidense del conflicto como uno originado en los intereses de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, pues suficientes razones la desmienten. Por eso los jesuitas de la UCA vuelven a proponer que la solución habrá que buscarla en la medicación y negociación, para que no ocurran cambios solo aparentes o precipitados.

16 Cf. E. Torres-Rivas, "Introducción a la década", en E. Torres-Rivas (ed.), *Historia General de Centroamérica*, Sociedad Estatal Quinto Centenario/FLACSO, Ed. Siruela, Madrid 1993, vol. VI, *Historia inmediata (1979-1991)*, 11-33.

17 "Humanizar el conflicto", *ECA* 35(1980)383, 793-798.

18 *Ibid.*, 797.

19 *ECA* 36(1981)387-388, 3-16.

Esta vía analítica continua en otro editorial²⁰ En 1983 publican "Diez tesis sobre un proceso de negociación"²¹, donde fundamentan la necesidad y posibilidad de un diálogo-negociación con el apoyo internacional y la aprobación de las partes en conflicto. Un año más tarde se aboga por la solución a la guerra argumentando desde la agonía de un pueblo²². Los jesuitas quieren responder a la forma más efectiva de encontrar vida para el pueblo salvadoreño. E insisten que la guerra nunca será una solución, puesto que de ganar el gobierno no se generarán cambios populares. Además, para ese tiempo era más probable que los EEUU invadiesen El Salvador que la esperanza del retiro de la ayuda militar al gobierno. Por lo tanto concluyen que hay que apoyar los esfuerzos internacionales para una solución política.

La opinión de los jesuitas converge con la iniciativa de México, Panamá, Colombia y Venezuela para mediar en los conflictos centroamericanos. Para tal fin estos países fundan el grupo llamado Contadora en 1983. Los esfuerzos de Contadora por una solución negociada serán truncados por la política de los EEUU para América Central y por la derecha de esos países. Los EEUU seguían las conclusiones del Informe Kissinger que, para los jesuitas de la UCA, constaba de un punto de vista 'desde Estados Unidos, para Estados Unidos y realizado por norteamericanos'²³. Sin embargo, Contadora significó una oposición latinoamericana a una posible intervención de los EEUU, no obstante no pudo generar cambios profundos²⁴. A este grupo se une el Grupo de Apoyo formado por Brasil, Perú, Uruguay y Argentina, que tienen la audacia de pensar el problema lejos de la lógica estadounidense²⁵. Finalmente en 1987 el Grupo Contadora abandona su tarea mediadora por la ausencia de resultados profundos.

El proceso iniciado por Contadora ya había sido retomado por las reuniones de mandatarios centroamericanos en Esquipulas, Guatemala. Con el Plan Arias, propuesto por el presidente costarricense O. Arias y mejor conocido como segundo encuentro de Esquipulas, se alcanzaron por fin en 1987 puntos comunes, para atender los problemas sociales generados por la guerra. Se plantea un cese al fuego, el inicio de pasos hacia la democratización y la preparación de elecciones. No todo fue positivo. Esquipulas II es limitado porque no trata a fondo el papel de los EEUU en Centroamérica²⁶.

A un nivel interno en El Salvador ya se venían dando pasos para lograr un acuerdo. En 1981 el mandatario nicaraguense D. Ortega expone ante la ONU el deseo del FMLN-FDR para iniciar un diálogo. No es sino hasta 1983 que ellos mismos reiteran directamente este deseo. La primera reunión entre el gobierno y la oposición tiene lugar por iniciativa del presidente N. Duarte, en La Palma en 1984. Esta fue la primera reunión en cuatro años de guerra y no logró ningún acuerdo, porque el gobierno calificó las propuestas del FMLN-FDR de institucionales. Tres años más tarde se vuelven a encontrar en la sede de la Nunciatura Apostólica de El Salvador. Para el FMLN-FDR la situación de injusticia originante de la guerra no había cambiado. Ellos exigían las condiciones para verdaderas elecciones, la negociación y la formación de un gobierno de transición²⁷. A estas alturas, sus propuestas no fueron aceptadas. El

20 Cf. "A un año del pacto entre la DC y el ejército", *ECA* 36(1981)389, 119-126.

21 *ECA* 38(1983)417-418, 601-628.

22 Cf. "Agonía de un pueblo: urgencia de soluciones", *ECA* 39(1984)423-424. 1-12.

23 Cf. *ibid.* 9.

24 Cf. X. Gorostiaga, "Verso politiche alternative per la regione" en X. Gorostiaga (ed.) *Un'alternativa politica per l'America Centrale*. Edizioni Associate Roma 1986, 25-52.

25 Cf. E. Torres-Rivas, "Introducción a la década", *art. cit.* 1993. 11-33.

26 Cf. L. Kaufmann/ N. Klein, "Auf dem Weg zum Frieden in Zentralamerika?", *Orientierung* 52(1988)7. 73-76. (Entrevista a B. Paschke).

27 Cf. F. Hato de Vera, *El Salvador 1979-1991: la larga marcha de la paz*, (Serie Análisis de la Realidad Nacional), Fundación G. M. Ungo. San Salvador 1994. 16.

FMLN-FDR no participa en las elecciones de marzo de 1989, en la que se pasa de un gobierno democristiano a uno de derecha (ARENA). Un hito importante lo constituyen los encuentros de México de ese año, donde el FMLN-FDR exige una reorganización del ejército salvadoreño, como paso preliminar para poner fin a la lucha armada y para que toda la oposición sea reconocida como fuerza política. En 1990 la mediación de la UNO posibilita encuentros serios, hasta que finalmente en 1991 se firma un acuerdo de paz entre el presidente Alfredo Cristiani -de ARENA- y el FMLN-FDR. El gobierno se comprometía a una depuración, reducción y reestructuración de la fuerza armada, a una reforma agraria, entre otros. Posteriormente se dispone que la guerra civil finaliza a partir de febrero de 1992.

6.2. La Iglesia de El Salvador

6.2.1. Persecución

Después del asesinato de Mons. Óscar Arnulfo Romero (24 03 80) se incrementa la persecución contra el pueblo y la IdP. Con su muerte "se han roto todos los diques para contener la persecución a la Iglesia", comentaba un artículo publicado en la revista *ECA*. Ahí mismo se presenta una cronología de la persecución a la Iglesia a lo largo de 1980: no hay mes en el que no sucedan por lo menos cuatro incidentes, como intimidación, amenaza, captura, tortura, desaparición o asesinato de catequistas, seminaristas y agentes de pastoral, detonaciones de bombas, ametrallamiento, destrucción y saqueo de Iglesias y residencias de cristianos comprometidos con la IdP, actos de violencia contra numerosas víctimas de la represión refugiadas en recintos de la Iglesia, robo o destrucción de archivos que documentan la sistemática violación de los derechos humanos.²⁸

6.2.2. La pastoral de Mons. Rivera

La pregunta sobre el sucesor de Mons. Romero también sembrará una gran incertidumbre en la Iglesia perseguida.²⁹ La muerte de Mons. Romero no había logrado ninguna cohesión en la Iglesia salvadoreña. Ningún obispo salvadoreño, salvo Mons. Arturo Rivera y Damas, obispo auxiliar de San Salvador, acudió a los funerales de Mons. Romero. Y con mucho retraso se le nombra administrador apostólico de San Salvador sin plenos poderes. Esto no hace más que acrecentar la inseguridad en la arquidiócesis, donde el clero esperaba un arzobispo que continuase la línea profética y pastoral de Mons. Romero. Mons. Rivera reinicia una relación dialogal con el clero e instituciones pastorales del arzobispado salvadoreño. Con su actitud Mons. Rivera pretende levantar los ánimos en la Iglesia y desarrollar una pastoral planificada, con la participación de las CEBs. Esto último le distingue de la Conferencia Episcopal de El Salvador (CEDES), que condena las CEBs y exhorta a que se disuelva su Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular 'Monseñor Óscar Romero' (CONIP).³⁰ La pastoral de Mons. Rivera está, sin embargo, expuesta al peligro de la involución. Primero, entre los cristianos existe un gran miedo engendrado por la represión estatal. Segundo, la normalización de la pastoral significaría, a un nivel social, la posibilidad de una convivencia entre una Iglesia preocupada solamente por su supervivencia institucional con un estado represivo.³¹

28 Cf. "Informe sobre la represión en el país" *ECA* 36(1981)389, 231-237. Jon Sobrino ha dedicado numerosas reflexiones al respecto. De ellas destacamos "Persecución a la Iglesia en Centroamérica", *ECA* 36(1981)393, 645-664. Véase también "Nederlandse Commissie Buitenland" "El Salvador: Christenen en de opstand van het volk", *Informatiedienst NMR* 5(1981)4-6, 9-13.

29 Cf. A. Mendoza Sadaba "La Iglesia en El Salvador" *Informes de Pro Mundi Vita America Latina* (1982)29, 30-31.

30 Cf. J. Sobrino, "Mons. Romero y la Iglesia salvadoreña, un año después" *ECA* 36(1981)389, 139; CEDES "Comunicado de la CEDES ante la situación de CONIP", *ECA* 36(1981)387-388, 114-115.

31 Cf. Jon Sobrino, "Mons. Romero y la Iglesia salvadoreña: un año después" *art. cit.* (1981) 139.

Diferentes tomas de posición demuestran que Mons Rivera se preocupa de mantener una posición abierta en sus juicios con respecto a la situación del país. La CEDES se ofrece como mediadora entre el gobierno y el FMLN-FDR antes de la ofensiva de 1981. Pero su oferta es rechazada porque apoya al gobierno en su política de llamar a elecciones, sin crear las condiciones para la participación de todos los grupos. Mons Rivera quiere una solución pacífica, dialogada y negociada. Además, pide que se reconozca a la izquierda como fuerza política, condición sin la cual no puede efectuarse la negociación.³² Años más tarde la posición de Mons. Rivera será criticada por la falta de claridad en sus juicios al gobierno del democristiano N. Duarte. Sobrino afirma que tal posición se debe a la afinidad ideológica entre la Iglesia y la Democracia Cristiana, gremio político que "parece ser la síntesis ideal según la doctrina social de la Iglesia para garantizar los bienes fundamentales del mundo occidental contra los males fundamentales de la izquierda e integrar algunos elementos positivos de ésta."³³ La falta de agudeza en sus intervenciones aleja a Mons. Rivera de la herencia Mons. Romero. La observación de Sobrino es corroborada y a la vez matizada más tarde por Ellacuría. Mons. Romero denunciaba la injusticia en forma vigorosa, Mons. Rivera es más ético que profético. Esto hace que Mons. Rivera sea aceptado como mediador por el gobierno. "Rivera dirige su trabajo hacia lo que es posible, mientras que Romero se fijaba en lo ideal, en lo que aparecía como más deseable".³⁴ De ahí que Ellacuría dijera que Mons. Rivera continuaba en cierta forma el trabajo de Mons. Romero. En 1986, cuando la violencia vuelve a cobrar fuerza, a pesar de todos los esfuerzos por lograr un acuerdo de paz, Mons. Rivera denunciará enérgicamente la represión de la fuerza armada salvadoreña contra el pueblo y la Iglesia.³⁵

6.2.3. La Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular 'Mons. Óscar Romero' (CONIP) y las Comunidades Eclesiales de Base de El Salvador (CEBs)

Las CEBs se encontraban ya en una gran crisis ocasionada por la gran persecución política, las divisiones eclesiales y la pérdida de tantos líderes y sacerdotes. Con la muerte de Mons. Romero se pierde fuerza en el trabajo para la unidad eclesial y el apoyo a las CEBs. CONIP es creada después del asesinato de Mons. Romero, como medio para dar testimonio a su mensaje y para coordinar las CEBs salvadoreñas, las organizaciones cristianas juveniles, las religiosas y seminaristas en la pastoral de la IdP y el movimiento de cultura religiosa.³⁶ La tarea de CONIP deriva de la misión eclesial de evangelizar. Rápidamente CONIP es acusada de ser una Iglesia aparte por su concepto de Iglesia popular. Tanto así que Mons. Aparicio, obispo de San Vicente, propone la excomunión de sus miembros, mientras que Mons. Rivera mantiene contacto con ellos.³⁷

32 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia ante la crisis política actual. Recordando a Mons. Romero", *ECA* 36(1981)390-391, 350, 357.

33 J. Sobrino, "Evolución de la Iglesia salvadoreña, 24 de marzo 80/28 de marzo 82", *ECA* 37(1982), 445. La influencia democristiana en América Latina ha sido estudiada en H.G. Stieler, "Die Christendemokraten Lateinamerikas in der achtziger Jahren", *Asien, Afrika, Lateinamerika* 15(1987)6, 1056-1065. En este artículo se dan pruebas al juicio de Sobrino.

34 D. Molinueux, "Interview with Ignacio Ellacuría. Salvadoran Jesuit describes stalemate in civil war evaluates church's role", *Latin Press* 18(1986)12, 5-6.

35 Cf. C. Ramos, "Denuncia Rivera y Damas atropellos de soldados contra la población", *CRIE* 9(1986)188, 4. El mismo número *CRIE* reproduce un artículo de *Carta a Las Iglesias* sobre la represión contra la Iglesia salvadoreña en la segunda mitad de la década de los ochenta, *ibid.*, 4-5.

36 Cf. A. Álvarez-Solis/ M^a López Vigil/ J.L. Morales (eds.), *El Salvador. La Larga Marcha de un pueblo (1932-82)*, Editorial Revolución, Madrid 1993, 26.

37 Cf. J.V. Guillén, "El Salvador. Christian communities active in free zones", *Latin Press* 15(1983)6, 5-7, 8(1), 3 de marzo, 3-4(II), entrevista con José Víctor Guillén. El pequeño libro *La Iglesia de los pobres nació en El Salvador. Memorias de Mons. Freddy González*, s/l, s/f, probablemente escrito a finales de la década de los ochenta hace una crítica infundada a la IdP. Estas afirmaciones ejemplifican la profunda división en la Iglesia de El Salvador. En las pp. 39-41, se acusa a CONIP.

Dentro de CONIP se origina una gran división provocada por las implicaciones de las tendencias pastorales acerca de la relación con las OPs. Las OPs estaban fuertemente divididas al iniciar los años '80. En 1980 se dan los primeros pasos para una coordinación de las OPs, que después se integran en el FMLN-FDR, que comprende las OPs y las organizaciones político-militares (OP-Ms). Dentro de estas organizaciones continúan los grupos anteriores y hay discrepancias en torno al plan político y militar. Los dirigentes de CONIP introducen una línea partidista, inconsecuente con la pluralidad de las bases. CONIP se segmenta en dos grupos, uno de ellos toma el nombre Comunidades Eclesiales de Base de El Salvador (CEBES). Detrás de esta problemática se encuentra también el deseo de independencia de CEBES frente a las OP-Ms y evitar el problema de la utilización política y la toma de líderes cristianos, por parte de la coordinación de las OPs.

6.2.4. La pastoral de acompañamiento en tiempos de persecución

La represión contra la Iglesia frenó el proyecto de evangelización en la arquidiócesis de San Salvador. Muchos agentes de pastoral, catequistas y todas las CEBs tuvieron que recurrir a la clandestinidad. El miedo hace que la IdP ya no cuente con militancia masal que la caracterizó en la década de los '70.³⁸ No obstante muchos miembros de la Iglesia salvadoreña no se dejan intimidar y continúan denunciando las atrocidades contra el pueblo salvadoreño. Ejemplar es la Carta de los sacerdotes y religiosas de la diócesis de Santa Rosa, que revela la masacre a unos 600 campesinos indefensos en el río Sumpul. No solamente denuncian este hecho, sino que atribuyen a la guardia nacional la autoría del genocidio. Además denuncian la cooperación del ejército hondureño en tal hecho y critican a la Organización de los Estados Americanos por desconocer este baño de sangre.³⁹

En medio de la persecución a la IdP se intenta continuar la pastoral del acompañamiento iniciada por Mons. Romero. En este sentido el esfuerzo de la IdP se dirigió a la pastoral de la presencia en medio del pueblo perseguido, que intenta reconstruir una nueva sociedad en las zonas bajo el control del FMLN. Posteriormente la IdP intensificará su trabajo en la ayuda a campesinos refugiados o expulsados de sus zonas y en la concientización de la necesidad de la búsqueda de verdad, diálogo y paz.⁴⁰

Mientras que en el resto del país la IdP pierde su fuerza encuentra en Morazán un suelo fértil. El renacimiento de CEBs agrupadas bajo las 'Comunidades Eclesiales de Oriente' se debe a la labor pastoral de la presencia en zonas conflictivas.⁴¹ Las CEBs del norte de Morazán, fundadas en 1970, fueron prácticamente desmanteladas por los fuertes combates entre el ejército y el FMLN en 1980. Campesinos fueron expulsados, reprimidos y perseguidos por el gobierno. La única alternativa para ellos era exiliarse o

38 Consultese la lista de casi 50 agentes pastorales asesinados o expulsados del país de 1970 a 1989, en "Martyrologium", artículo publicado en *Werkmappe Weltkirche* (1990)75, 10. El número de la revista lleva por título "Salvadorianische Passion. Oscar Arnulfo Romero Bischof und Martyr +24. März 1980".

39 Cf. Presbíteros y religiosas de la Diócesis de Santa Rosa, "Pronunciamento del presbiterio y las religiosas de la diócesis de Copán, ante la matanza del río Sumpul", *ECA* 35(1980)380, 635-636. Firmado por 38 personas.

40 Cf. P. Erdozain, "Christus stirbt heute in El Salvador", *Orientierung* 46(1982)6, 69-70; SISAC, "Reflexión pastoral de la Iglesia salvadoreña", *SISAC* (1986)71, 40-47; CEBES, "Ganando la paz con el pueblo salvadoreño", Managua 1987.

41 Cf. Comunidades Eclesiales de Base de El Salvador CEBES, "Historia de una misión evangelizadora en tiempos de guerra y liberación. Dos décadas de experiencia pastoral de Morazán, Diócesis de San Miguel, El Salvador C.A.", Morazán, 1992, revisado en *Mártires de El Salvador*, boletín de CEBES (1992), números 73/74, R. Ponseele, *Priester in bevrijd gebied*, *Romerostichting*, Gent s/f (ca)1982, H. Saeys, "Roger Ponseele, priester in El Salvador. Kiezen tussen veilig thuis of de guerrilla", *Byeen* 19(1986)3, 12-13; M. Ventura y otros, "La Iglesia de los pobres en Morazán", *Carta a las Iglesias* 9(1989)188, 8-14; SISAC, "Como es que la Iglesia que acompaña a su Pueblo", *SISAC* (1986)71, 48-59.

luchar contra la fuerza armada Los cristianos de Morazán habían sido abandonados por el obispo de San Miguel, quien era el vicario de la fuerza armada Había gran necesidad de un apoyo creyente en momentos de terror Y ese apoyo vino de San Salvador Después de la detonación de una bomba en la misión de la colonia Zacamil (131) los sacerdotes belgas se ven obligados a salir del país R Ponsele decide quedarse e iniciar un trabajo pastoral en la llamada zona liberada en Morazán Con él se reinicia la actividad entre las casi 3000 personas ⁴² A su equipo se unen catequistas y otros sacerdotes Los frutos de esta pastoral de acompañamiento la expresan miembros de CEBES de la siguiente manera "Somos comunidades dispuestas a dar razón de nuestra esperanza en el Dios de Jesús y de nuestro compromiso en medio de un pueblo que lucha porque cree que es posible conquistar la paz" ⁴³

Otro fruto de CEBES es su reconocimiento por del FMLN, ganado por sus actividades cooperativistas y de alfabetización Dentro de sus actividades las CEBES han procurado mantener una línea independiente El sacerdote R Sánchez -de CEBES- declaraba en 1986 que las revoluciones no son religiosas, los cristianos participan en la revolución estimando que una democracia será algo aparte del cristianismo, en el sentido de que no le compete a la Iglesia regular un estado, sino permanecer crítica y positivamente frente a él ⁴⁴ M Ventura -otro sacerdote de CEBES- aseguraba que de cara al FMLN se ha logrado una autonomía Los cristianos contribuyen al proyecto de liberación pero recordando que la fe no está subordinada a proyecto político alguno ⁴⁵

A partir de 1987, como consecuencia de los acuerdos de Esquipulas II, retornan los primeros repatriados a Morazán, bajo el acompañamiento del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados Y un año más tarde hay en Morazán unas 250 000 personas provenientes de zonas aledañas, también de Nicaragua y Honduras Entre ellos trabajaba S Montes, sociólogo jesuita, que desde 1985 realizaba investigaciones sobre los desplazados y refugiados, tanto en el país como en el exterior ⁴⁶ Después de su martirio la comunidad de repobladores toma el nombre de comunidad Segundo Montes ⁴⁷ Entre sus logros, la comunidad Segundo Montes ha contribuido al desarrollo de un nuevo modelo social en el ámbito local En forma sistemática la comunidad está regida por un modelo que tiene a la democracia y la fuerza de los pobres como base La comunidad ha logrado poco a poco un desarrollo popular, en áreas de producción, educación y activación económica y social ⁴⁸ La comunidad Segundo Montes se convierte en un modelo para las comunidades cristianas de la década de los noventa, donde la diversidad de tareas (proyectos de economía, educación, desarrollo colectivo y salud popular) y pluralidad de sus miembros hace que rebase los patrones sociopolíticos y pastorales que hasta ahora venían caracterizando a las CEBs (1 2 2-1 4 2)

42 Cf B Paschke "Kultur des Widerstandes" *art cit* (1988), 74

43 CEBES *Luz de Ocote Carta de la Iglesia que está al norte del río Torolá en Morazan Piedrecitas-Managua s/f* (ca 1987) 21

44 Cf J Aparicio, "Tanto cree en Dios un obispo como un guerrillero Entrevista con el sacerdote Rutilio Sanchez, de las zonas controladas por el FLMN en El Salvador" *Diálogo Social* 19(1986)193, 51-53

45 Cf M Ventura y otros "La Iglesia de los pobres en Morazan" *art cit* (1989) 12

46 Montes afirmaba que en 1985 20% de los salvadoreños (1 millón) tuvo que abandonar sus hogares a causa de la guerra civil Cf S Montes, *Desplazados y refugiados* Instituto de Investigaciones UCA San Salvador 1985 Montes publicara hasta su asesinato en 1989 un informe anual sobre el tema de los refugiados y desplazados salvadoreños

47 Cf D Leder (ed.), *Ciudad 'Segundo Montes La flor de Izote que rebrota entre ruinas y cenizas* Menguera-Morazan 1990

48 Cf A Montoya, "La vida en la Comunidad Segundo Montes prototipo de la nueva economía popular" *ECA* 48(1993)534-535, 537-444 *id.*, "La comunidad Segundo Montes" *ECA* 49(1994)543-544, 67-79

Conclusión

Durante la década de los ochenta El Salvador ha pasado por un doloroso proceso, en el que después de la violencia armada se logra una apertura política para crear una sociedad más participativa. La guerra costó ca 70 000 muertos, más de un millón de desplazados y refugiados y empobreció las perspectivas de desarrollo del país. La sensibilidad interna en favor de la paz, la mediación internacional y el fin de la guerra fría representaron un gran papel para la consecución de un acuerdo de paz. En particular la IdP acompañó la búsqueda popular de un espacio de libertad sociopolítica. Por eso fue reprimida, perseguida, martirizada y casi desmantelada. La historia de la década de los ochenta modifica grandemente su experiencia, práctica y fe, empujándola a posiciones radicales. A esto se une la política interna de la Iglesia, que evita la enseñanza en los seminarios de una teología capaz de articular la fe con las esperanzas y luchas populares. Por eso surge un clero que no está preparado para captar la realidad salvadoreña a la luz de la fe. Además, se nombran obispos tradicionalistas y hay un fuerte debate teológico entre autoridades del vaticano y teólogos de la teología de la liberación. En los años noventa la IdP pasa a ser una minoría, aunque significativa, pero sobre la cual recaen recelos y un abandono institucional. no se le reconoce en modo alguno sus sufrimientos, entregas y acompañamiento a cristianos en tiempos tan controversiales. Todo esto influirá para que las CEBs califiquen su situación en la década de los noventa como una de orfandad.

SECCIÓN II. B

En la sección II.B continuamos con el estudio del desarrollo de la EdL de Sobrino en la década de los ochenta. Presentaremos sus reflexiones y contribuciones a la IdP en tres capítulos: la IdP, encarnada en el mundo de pobres (cap. 7); la defensa de la vida y esperanza de los pobres como misión de la IdP (cap. 8), el conflicto interno y externo de la IdP (cap. 9).

Capítulo 7. IdP, encarnada en el mundo de los pobres [1980-1989]

Significado eclesiológico del Vaticano II y de Medellín

Con vista a la preparación y el análisis de las conclusiones del sínodo extraordinario de obispos en 1985¹, Sobrino evalúa el alcance eclesiológico del Concilio Vaticano II para América Latina. En la presente introducción ofrecemos una síntesis de esas evaluaciones en relación con el recorrido histórico de la Iglesia de los pobres (IdP) y los Documentos de Medellín. Estudiaremos que el teólogo de la UCA vuelve a muchos de sus aportes eclesiológicos de la década de los setenta. No obstante, los aborda con una orientación más metódica que favorece la comprensión de los rasgos fundamentales de la IdP. Y aún más, recurre a nuevos aportes conceptuales para captar la realidad social y eclesial de El Salvador.

En lo que respecta a la realidad social, Sobrino introduce criterios para valorar la historia actual como lugar de la revelación de Dios. Con un enfoque más profundo de la teología de los signos de los tiempos, aclara que antes de que llegue la Iglesia y sus teólogos ya Dios se manifiesta en los tiempos actuales. Y en lo que respecta a lo eclesial, nuestro autor introduce el término 'Iglesia de Medellín' y traza así un nexo entre la IdP, Medellín y el Concilio. Él se propone recordar, que la gestación del modelo eclesial de la IdP está ligada al *espíritu* de Medellín. Y además, se propone verificar si la Iglesia en América Latina asume la eclesiología conciliar. Así logra concluir, que entre el Concilio y Medellín existe una relación de apropiación, concreción y potenciación. El Vaticano II propuso contenidos a realizar y posibilita a Medellín, Medellín, por su parte, significa la recepción creativa y local que potencia al Concilio en América Latina². Destacamos también sus innovadores aportes para explicar la opción de la IdP a través de una ubicación en el momento 'pre-eclesiológico' y su contribución a una reflexión de la relación entre el magisterio y el pueblo de Dios, y dentro del pueblo de Dios la valoración del potencial doctrinal de los pobres.

A continuación sistematizamos los aspectos principales de la verificación y legitimación de la IdP a lo largo de cinco puntos: el Vaticano II, insinuación de una revolución eclesiológica, el espíritu desencadenado por el Concilio, Medellín mirado al mundo exigido por el Concilio, la IdP, Iglesia de Medellín.

a) El Concilio Vaticano II, insinuación de una revolución eclesiológica

A partir de un juicio desde la realidad latinoamericana Sobrino considera que la temática del Concilio Vaticano II fue propuesta por la problemática primummundista,

1 Cf. J. Sobrino "El Vaticano II y la Iglesia en América Latina" en C. Floristán/ J.-J. Tamayo-Acosta (eds.) *El Vaticano II veinte años después*. Constanza, Madrid 1985. 105-134. Reelaborado en J. Sobrino "La Iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II. Ante el próximo sínodo extraordinario" *RLT* 2(1985)5. 115-146. Nuestro autor continúa esta temática en otras publicaciones: "El Vaticano II visto desde América Latina", *Diakonia* 9(1985)36. 314-326. "El sínodo de Roma. Su significado para América Latina" *ECA* 40(1985)445-446. 929-937. "La 'autoridad doctrinal' del Pueblo de Dios en América Latina", *Concilium* 21(1985)200. 71-81.

2 Esta conclusión, por proceder de una verificación se convierte además en defensa y legitimación de la IdP ante acusaciones sobretodo de la instrucción *Libertatis Nuntius* y ante el avance de la involución eclesial en América Latina (cf. cap. 16 donde estudiamos las acusaciones y la defensa de la IdP). Las acusaciones y la involución nos recuerdan el ambiente previo a Puebla en 1977, cuando se temía la inhabilitación de las conclusiones de Medellín (cf. de nuestro estudio 1.5, nota 76). Sin embargo, el temor que en la mitad de los años ochenta preocupa a Sobrino es más apremiante: "se teme pues que el sínodo ahogue prematuramente al concilio, presuponiendo que sus virtualidades positivas y novedosas ya estuviesen agotadas". J. Sobrino "La Iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II. Ante el próximo sínodo extraordinario", *art. cit.* (1985). 115.

sobre toda la europea³ En la década de los sesenta la Iglesia necesitaba un *aggiornamento*, que la pusiera al día en un ambiente influido por el ateísmo o la secularización de la cultura moderna El Concilio se dirige a la problemática del primer mundo en términos universales e inicia un diálogo con el mundo de la modernidad y el hombre moderno⁴

La ubicación pre-eclesiológica

Al mirar lo acontecido en la Iglesia latinoamericana, a veinte años del Vaticano II, Sobrino observa que el Concilio provocó un replanteo de la relación entre la Iglesia y el mundo la Iglesia sale de sí misma y se coloca en lo anterior a ella Sucede aquí lo que nuestro autor describe como el momento pre-eclesiológico Este concepto es novedoso en la EdL de Sobrino y lo utilizará más adelante para madurar el lugar latinoamericano de la IdP El momento pre-eclesiológico significa que la Iglesia recuerda que está ubicada y es parte del mundo La Iglesia no es más la sociedad perfecta con una realidad autónoma con respecto al mundo Formulado en términos teológicos, al reinterpretar su relación con el mundo la Iglesia redescubre su creaturidad creyente, es decir, concibe un nuevo tipo de relación con Dios y con el mundo se siente creatura ante Dios, reconoce su creaturidad y su significado en el mundo Sobrino indica que la eclesiología que el Vaticano II formula desde el momento pre-eclesiológico tiene tres alcances

Primero, la Iglesia reconoce su *humildad creatural* Esto da lugar a que la Iglesia se proponga alejar de sí la autosuficiencia y el triunfalismo Conlleva a que recuerde que siempre está en vías de santificación, manteniéndose alerta para afrontar las tentaciones Segundo, la Iglesia reinterpreta su relación con el mundo Ella asume tareas dentro de él y no se desvincula de lo que ahí sucede Con el reconocimiento de su creaturidad la Iglesia admite su hermandad fundamental con todos los seres humanos Tercero, la Iglesia se presta a captar la *revelación* actual de Dios A través de su magisterio la Iglesia se pone al servicio de la revelación en el mundo Dentro de ese servicio reconoce que la revelación como verdad de Dios no puede ser reducida a un *deposito*, porque Él continúa revelándose en la actualidad Con la manifestación actual de Dios, el mundo y la historia se hacen relevantes para el discernimiento eclesiológico El Concilio da al mundo y a la historia una importancia hermenéutica En efecto, considera al mundo y la historia como lugar donde tienen lugar los signos de los tiempos Signos de los tiempos son los acontecimientos o momentos privilegiados para el encuentro de la voluntad de Dios en la historia La Iglesia discernirá entonces la voluntad de Dios a partir de lo ya revelado y de lo que se está revelando

Al comprenderse a partir del momento pre-eclesiológico la Iglesia formula la innovadora eclesiología del pueblo de Dios Veamos las incidencias externas e internas de esta nueva eclesiología

Ad extra, la eclesiología del pueblo de Dios permite redescubrir 'lo que es la Iglesia como *pueblo de Dios al servicio del reino de Dios*', comprensión que constituye una 'verdadera revolución eclesiológica'⁵ La identidad de la Iglesia es definida a partir de su misión el Concilio quiere que la Iglesia sea sacramento de salvación Por plantearse como búsqueda constante de salvación para todos la identidad eclesial

3 Sobrino expresa esto con gran claridad "El concilio fue fundamentalmente europeo y para europeos y no tuvo como su horizonte explícito la realidad y la problemática del tercer mundo" ["El Vaticano II visto desde América Latina" *Diakonia* 9(1985)36-314], "El contexto, la temática y la teología subyacente -del Vaticano II- estaban muy determinados por el primer mundo y en buena medida también para ese primer mundo" ["La Iglesia de los pobres concreción latinoamericana del Vaticano II Ante el próximo sínodo extraordinario" *art. cit.* (1985), 118]

4 A finales de los sesenta la óptica de los elaborados de Sobrino también tenía al hombre moderno como interlocutor cf. nuestra introducción a la sección IB

5 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II", *art. cit.* (1985) 120

adquiere ahora un significado activo. En la búsqueda de su identidad la Iglesia tiene que cambiar las vías pecaminosas de configuración y conducta, tiene que renunciar a ponerse a sí misma como su centro (configuración mundana) y orientarse por un modelo eclesial, que en continuidad con Jesús la lleve a convertirse en buena noticia para el mundo (configuración mundanal)⁶

Ad intra, Sobrino afirma que la nueva eclesiología conciliar de la Iglesia como pueblo de Dios introduce dos elementos. Primero, la Iglesia como pueblo recibe un sentido dinámico. Ya en la historia ella se encamina a una meta. Dios. Segundo, pueblo de Dios indica la definición primaria, anterior a las distinciones entre los miembros de la Iglesia, entre jerarquía y fieles. Se trata aquí por lo tanto, de una 'democratización formal', de un pueblo organizado servicial y fraternalmente.

Finalmente, Sobrino observa que el Vaticano II sustenta la eclesiología del pueblo de Dios a partir de una lectura honrada de los textos de la tradición. El Concilio se hace 'consecuentemente tradicional' porque redescubre las tradiciones patristicas y cristológicas para la reflexión eclesial. Y sobretodo, el uso de la cristología en la eclesiología es interpretado por Sobrino como 'una revolución histórica'.

El espíritu desencadenado por el Concilio

Durante la celebración Vaticano II hubo un *espíritu* que inspiró sus contenidos.⁷ Para nuestro teólogo la honradez fue ese espíritu fundamental, porque genera otras actitudes en el Concilio. A través de la honradez la Iglesia tiene acceso a la verdad de lo que sucede en el mundo y posteriormente puede preguntarse a sí misma cómo sirve a ese mundo.

El espíritu de honradez conduce a la Iglesia al *momento pre-eclesiológico*. La lleva a la humildad, a reconocerse creatura. La honradez generó también las actitudes creativas y esperanzadoras. Durante el Concilio la preocupación fue sobretodo pastoral y sus contenidos fueron propuestos como una tarea a realizar. El Vaticano II creyó que sus contenidos contribuirían a un cambio en el mundo y en la Iglesia. Por ello generó una gran esperanza.

La interpretación del espíritu del Concilio presentada aquí por Sobrino diverge de otras. A. Dulles agrupa brevemente dos tensiones en la interpretación de dicho espíritu. Unos, liberales, que interpretan al Vaticano II como un contraste entre un pasado monolítico y un nuevo período dinámico, otros, en cambio, conservadores, lo interpretan a la luz de los Concilios de Trento, el Vaticano I y el espíritu del papa Pío XII. De ahí que la hermenéutica del Concilio fuese la cuestión central en la agenda del sínodo extraordinario de obispos de 1985.⁸

b) Medellín: mirada al mundo exigida por el Concilio

La puesta al día de la Iglesia ante los cambios provocados por el proceso de la modernidad es algo que según Sobrino "llegó con retraso de siglos"⁹, cuando el hombre moderno ya había perdido el contacto con la Iglesia. La etapa postconciliar, sobretodo la recepción latinoamericana del Concilio harán ver, que la Iglesia no se percató *in extenso* de los efectos negativos de esa cultura en otras partes del mundo. Al respecto L. Boff hace suyas las palabras que el Papa Pablo VI dirigió al Congreso

6 En 2.1.2 hemos abordado el tema de la configuración mundanal de la Iglesia. Cf. I. Ellacuría, "Recuperar el Reino de Dios: desmundanización e historicización de la Iglesia", en O. A. Romero y otros, *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, UCA, San Salvador 1978, 79-85.

7 Esta idea aparece también en los autores de la obra colectiva, *El Vaticano II, veinte años después*, editada por C. Floristán/ J.-J. Tamayo-Acosta, Cristiandad, Madrid 1985.

8 Cf. A. Dulles, "La eclesiología a partir del Vaticano II", *Concilium* 22(1986)208, 321-335.

9 J. Sobrino, "La Iglesia de los pobres: concreción latinoamericana del Vaticano II", *art. cit.* (1985) 117.

de Teología Post-conciliar (21 de septiembre de 1966), con las cuales indicaba que el Vaticano II es ante todo un *punto de partida* para la Iglesia. Según el teólogo brasileño las teologías de la secularización, de lo político, de la esperanza y de la revolución, originadas en países céntricos, se dirigen al hombre moderno y relegan al pobre a un tema marginal de su discurso. En su juicio, esas teologías, a pesar de sus grandes méritos no van más allá del punto de partida del Concilio. "El punto de estrangulamiento de estas tendencias teológicas hay que localizarlo en su referencia a la praxis eclesial [] no se produjo una ruptura significativa en el sentido de una nueva forma de ser cristiano y de ser Iglesia, en contacto con una praxis tendente a la transformación de la sociedad y dentro de ésta, de la Iglesia."¹⁰

Para Sobrino, el diálogo con el mundo moderno toma en América Latina una clave hermenéutica que puede ser descrita como la *latinoamericanización* del Vaticano II. En América Latina los contenidos y el espíritu conciliar llegan en un momento oportuno, en el *kairos* para establecer contacto con los movimientos de liberación y no llegar tarde, como fue el caso de la Iglesia europea con los movimientos obreros. Pese a su orientación europea el Vaticano II es recibido creativamente en América Latina. Sus contenidos y espíritu fueron receptados por la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), que atendió las exigencias de la realidad latinoamericana. "El concilio exigió mirar al mundo y Medellín lo miró."¹¹

Lo pre-eclesiológico y teo-lógico

En Medellín constata Sobrino la ubicación de los contenidos y del espíritu del Concilio en el momento pre-eclesial. La ubicación pre-eclesial de Medellín tiene que ver con la situación de la creación donde está la creatura. Medellín redescubre la verdad encubierta del continente latinoamericano: la miseria colectiva que clama al cielo, la situación injusta y la violencia institucionalizada. De cara a esa miseria también existe el anhelo de esperanza, 'un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva'. A esta situación Sobrino la denomina 'el hecho mayor'.

Medellín asigna al momento pre-eclesiológico una importancia teológica. Ahí tiene lugar la revelación actual de Dios que es discernida como 'signo de los tiempos'. A través de los signos de los tiempos Medellín exige discernir el 'hecho mayor' de la revelación continua de Dios. "Estos signos pueden ser los grandes clamores del pueblo o acontecimientos más concretos como la proliferación de comunidades, de los movimientos populares, la persecución, el martirio etc."¹² Los signos de los tiempos conducen a la reformulación de la pregunta central en torno a Dios (teo-logía) desde la realidad latinoamericana: no se trata de la alternativa entre Dios o el ateísmo, sino entre Dios y la idolatría. En esa realidad los ídolos exigen la muerte y se oponen al Dios de la vida.¹³ Al juzgar desde Dios, Medellín encuentra que su creación está viciada por causa de la pobreza e injusticia.

c) La IdP, Iglesia de Medellín

El Concilio establece una nueva relación de la Iglesia con el mundo. Le exige a la Iglesia que vaya al mundo y dialogue con el hombre moderno. Medellín plantea un juicio crítico sobre el estado del mundo e inicia un diálogo con los vencidos, con el mundo de los pobres. De ese diálogo surge entonces la pregunta: ¿qué hacer con ese

10 L. Boff "La teología de la liberación: recepción creativa del Vaticano II desde la óptica de los pobres" publicado en su obra *Teología desde el lugar del pobre* (Presencia teológica 26) Sal Terrae Santander 1986 I, 13-43.

11 J. Sobrino "El Vaticano II visto desde América Latina", *art. cit.* (1985), 320.

12 J. Sobrino, "La Iglesia de los pobres: concreción latinoamericana del Vaticano II", *art. cit.* (1985), 128.

13 Cf. nuestro segmento 4.4.5, dedicado a la teología de la vida.

mundo? o como lo formula L. Boff "¿cómo ser cristianos en un mundo de pobres y miserables?"¹⁴

La apertura propuesta por el Concilio Vaticano II, como lo destaca Jon Sobrino, constituye junto al Concilio de Jerusalén uno de los pasos más novedosos en la historia de la Iglesia. Llevó a la concreción creativa de la apertura eclesial al mundo latinoamericano. 'ir a los paganos' (Concilio de Jerusalén), 'ir al mundo' (Vaticano II), 'ir a los pobres' (Medellín). Al ir a los pobres Medellín propone una Iglesia que se dirige al 'hombre latinoamericano', a los pobres, mayoría latinoamericana con esperanzas de liberación. La Iglesia latinoamericana se encamina a los pobres y se ubica en el mundo de los pobres porque reinterpreta su diálogo con el mundo como solidaridad con ellos.¹⁵ Así y en forma creativa, Medellín propicia la unión del *ser latinoamericano* con el *ser cristiano*, la unión de un pueblo con Dios. En otras palabras, para Sobrino Medellín propicia un encuentro entre la fe cristiana y realidad del sujeto creyente, en forma interactiva la latinoamericanización del evangelio y la evangelización de América Latina¹⁶

El teólogo de la UCA precisa aquí el inicio de la nueva ecclesiología latinoamericana desde los pobres, inspirada también en las intuiciones del Papa Juan XXIII, o en las reflexiones del cardenal Lercaro, Mons. Himmer, don Helder Camara y en la LG.¹⁷ Pero más que nada, para él la ecclesiología de Medellín se inspira en la cristología. Por eso en su descripción de la gestación de la IdP Sobrino utiliza categorías de la CdL: la solidaridad, el empobrecimiento voluntario, la parcialidad, el ministerio profético, el conflicto, la persecución, y el martirio. En efecto, la Iglesia latinoamericana -a raíz de Medellín- inicia una encarnación solidaria con los pobres latinoamericanos, siguiendo el proceso cristológico de la encarnación del Siervo de Yahvé en el mundo judío. La Iglesia se ha encarnado en la realidad de los sufrientes en América Latina, se ha hecho creíble porque acompaña su anuncio con una misión liberadora y un testimonio que muchas veces es martirial.

Al igual que en su análisis del Vaticano II, el teólogo salvadoreño ordena las consecuencias de la ecclesiología de Medellín en los términos *ad extra* y *ad intra*. Tras este orden se encuentra una nueva reflexión de la recuperación de la identidad eclesial en América Latina. Esta reflexión completa sus contribuciones que anteriormente ya dedicó al tema de la identidad. Veamos más de acerca la vía por la que la Iglesia latinoamericana recobra su identidad.

La Iglesia de Medellín e identidad eclesial en América Latina

La Iglesia de Medellín estima la interpretación de la misión por la vía *ad extra*, porque rescata el peso de la evangelización en la vida de la Iglesia. En efecto, la evangelización es propagación del anuncio de la buena noticia de Dios en el mundo, es la determinación del pobre como su sujeto. La evangelización de la Iglesia de Medellín es dialogante, porque reconoce y valora al interlocutor de su alteridad.¹⁸

14 L. Boff, "Prácticas teológicas e incidencias pastorales", en *id.*, *Iglesia, cansancio y poder. Ensayos de ecclesiología militante*, (Presencia teológica 11), Sal Terrae, Santander 1982, II, 40.

15 Cf. G. Gutiérrez se refiere a la preocupación de la Iglesia por la realidad latinoamericana como la *vuelta* hacia los latinoamericanos, hacia la *gran mayoría*. Véase sus artículos "Significado y alcance de Medellín", en AAVV, *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres. Presencia de Medellín*, (CEP-98), CEP/Instituto Bartolomé de las Casas, Lima 1989, 23-73, de aquí, 55, "Die Kirche der Armen", *Munchener Theologische Zeitschrift* 42(1991)2, 141-150.

16 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II", *art. cit.* (1985), 139.

17 Cf. T. Cabestrero, "En Medellín la semilla del Vaticano II dio el ciento por uno", *RLT* 16(1999)46, 59-73.

18 Cf. G. Girardi, "De la 'Iglesia en el mundo' a la 'Iglesia de los pobres'. El Vaticano II y la teología de la liberación", en C. Floristán/ J.-J. Tamayo-Acosta (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, o.c. 1985, 349. Cf. el concepto de evangelización de Sobrino en los años setenta en 2.3.5 y 3.2.

Es así como en América Latina se llega a un replanteamiento de la misión como identidad eclesial, que historiza el concepto salvación del Concilio por medio del concepto liberación¹⁹ Para Medellín este replanteamiento proviene de un redescubrimiento realizado por la vía de la fidelidad, cuando constata que para Jesús los pobres son los primeros destinatarios de su misión, a ellos les trae vida en abundancia Desde Jesús y los pobres la Iglesia de Medellín concreta en su misión "lo que programáticamente afirma el Concilio sobre la Iglesia como signo y sacramento de salvación"²⁰ Medellín lleva a cabo la 'revolución eclesiológica, sólo insinuada en el concilio'²¹

Por la vía *ad intra* la Iglesia de Medellín asume la democratización eclesial²² que el Concilio introduce con la definición de todos como pueblo de Dios. Sobrino señala que Medellín asume esta democratización en tres momentos

Primero, se le da materialidad a la proclamación universal de todos-pueblo-de-Dios, mediante la parcialidad -no excluyente- que toma al pobre como base sociológica de la Iglesia La Iglesia se percata del lugar, la condición y del carácter mayoritario de los pobres en América Latina²³

Segundo, se considera el carácter teológico del pueblo de Dios La situación de pobreza hace que en ellos esté el espíritu de Jesús, tal como lo indican las Bienaventuranzas²⁴ La Iglesia hace de los pobres su centro y principio y su base teológica

Tercero, se reconoce la autoridad doctrinal del pueblo de Dios²⁵ Por un lado, los pobres aportan la materia predoctrinal de Medellín, porque sus sufrimientos y esperanzas recuerdan la voluntad de Dios a formar su pueblo Aquí los pobres ejercen una autoridad indirecta sobre la doctrina de la Iglesia latinoamericana Y por otro lado, los pobres tienen una autoridad específica, alcanzada a través del testimonio historizador de la fe De este modo su potencial evangelizador (Puebla 1147) queda relacionado a su potencial doctrinal El reconocimiento de la autoridad doctrinal del pueblo de Dios, visto por Sobrino en el modelo eclesial de la IdP, no apunta a un sinónimo o a un estatuto paralelo al magisterio Tanto el magisterio como el pueblo de

de nuestro estudio

19 Sobrino sistematiza este avance de la siguiente manera "Lo que la iglesia latinoamericana ha afirmado solemnemente es que sin trabajar por la liberación histórica, vano y aun blasfemo será anunciar solo transcendencia, que esa liberación histórica ofrece además un cauce estructural más cristiano que otros para que dentro de él se desarrollen todas las virtualidades de la comunicación de Dios, y, que por otra parte, la transcendencia de Dios hay que mantenerla por sí misma y para humanizar siempre la liberación histórica" J. Sobrino "La Iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II", *art. cit.* (1985), 134

20 *Ibid*

21 *Cf. ibid.*, 131

22 Cf. J. A. Estrada, *La Iglesia ¿institución o cansma?*, Sígueme, Salamanca 1984, 211-213

23 Esta opinión es compartida por otros teólogos de la liberación E. Dussel recordaba el llamado de Medellín a vivir la comunión en la base de la comunidad local o ambiental Cf. E. Dussel, "La 'base' en la teología de la liberación" *Concilium* 11(1975)104-74-89 En el mismo número de *Concilium* afirmaba J. Comblin que la ubicación sociológica de la Iglesia en el lugar de los pobres produce el encuentro con los que no son nada De ahí es posible desarrollar la misión cristiana de rehacer al hombre desde la base, desde lo débil e indefenso Cf. J. Comblin, "Comunidades de base como lugar de experiencias nuevas", 90-100

24 I. Ellacuría elabora una reflexión más profunda al respecto y llega a concluir que pobres de espíritu significa pobres con espíritu en dos significados uno referente a la pobreza material como situación de opresión y otro referente al Reino como promesa y clave de liberación Cf. I. Ellacuría "Las Bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los Pobres" en O. A. Romero y otros *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, UCA San Salvador 1978 105-118 Cf. en nuestro estudio 73

25 Cf. J. Sobrino, "La 'autoridad doctrinal' del pueblo de Dios en América Latina" *Concilium* 21(1985)200, 71-81

Dios han de ser interpretado desde un modelo sacramental de fe. El magisterio como doctrina es expresión de la verdad de la fe y, como autoridad es la expresión de la absoluta necesidad de proclamarla²⁶. Pero el magisterio no se basta a sí mismo, necesita el signo de la realización de esa fe. El magisterio recibe, explícita y hasta corrige, pero no sustituye, la fe vivida por el pueblo de Dios. Y al igual que el pueblo de Dios necesita siempre la conversión continua.

Desde las bases sociológica, teológica y doctrinal, Sobrino afirma que la Iglesia latinoamericana formula su identidad avanzando de pueblo de Dios a pueblo pobre de Dios.

Para el teólogo salvadoreño las CEBs son el ejemplo del descubrimiento de la identidad eclesial según el movimiento de afuera hacia dentro, de lo pre-eclesiológico a lo eclesiológico. Las CEBs se articulan en los componentes sociológico, teológico y doctrinal de la Iglesia. Las CEBs hacen presente a la Iglesia en el lugar de la pobreza. Desde ellas la pobreza es lugar connatural de la Iglesia, requisito indispensable para una verdaderamente Iglesia de los pobres. En las CEBs se propicia el espíritu evangélico y son la vía concreta y *parcial* para llegar al ideal utópico y universal del Concilio: todos-pueblo-de-Dios. La localidad es el principio de edificación de la catolicidad eclesial.

IdP e Iglesia universal

Hasta aquí hemos presentado una síntesis de una reflexión madurada de la IdP. Para Sobrino la IdP ha sido el fruto de la apropiación, concreción y potenciación creativa, que Medellín y la Iglesia latinoamericana hacen del Vaticano II. El Concilio le pidió a la Iglesia latinoamericana que prestase ojos a su realidad pre-eclesiológica y a partir de ahí surge una IdP que produce un balance entre la substancia eclesial y la realidad actual de América Latina. Con la IdP la Iglesia latinoamericana dialoga con su propio interlocutor, iniciativa que está muy lejos de aquellos que afirman que es una Iglesia popular marxista, clasista, antiministerial o antijerárquica tal como lo expresó la instrucción *Libertatis nuntius*, IX. La IdP es la respuesta a los retos de los latinoamericanos, que desde la fe buscan liberación, "es la respuesta teológica al reto del marxismo"²⁷ para liberar no sólo al pensamiento sino al sujeto pensante de toda opresión. La trayectoria asumida por la IdP ha sido fructífera para la Iglesia y la sociedad. De ahí que Sobrino afirme que la IdP ahora devuelve desde América Latina la herencia que recibió del Concilio, la IdP es el aporte latinoamericano al sínodo de obispos que, tal como se esperaba, revisaría el desarrollo del Concilio en diciembre de 1985. La devolución proviene del vínculo solidario de los pobres latinoamericanos con los pobres del mundo. La IdP quiere una recepción universal de lo que ha producido²⁸, a fin de que la Iglesia universal recobre la honradez y la esperanza del Concilio y avance de la involución a la credibilidad.

Iniciamos a continuación el estudio de los conceptos teóricos de la IdP en la EdL de Sobrino. Durante la década de los años ochenta el teólogo de la UCA desarrolla gran parte de los temas anunciados en los años anteriores. La novedad de sus contribuciones radica en que fundamenta su eclesiología y aporta una base teórica, para que la IdP prosiga como verdadera Iglesia en medio del drama de la sangrienta guerra civil de El Salvador. El tema de la constitución de la IdP a partir de la situación de los pobres y que ahora califica como crucifixión, constituye el tema central de sus contribuciones. No así desarrolla otros temas como la imagen de Dios de la IdP, la

26 Cf. *ibid.*, 79.

27 J. Sobrino, "La Iglesia de los pobres: concreción latinoamericana del Vaticano II", *art. cit.* (1985), 142.

28 *Ibid.* 146.

espiritualidad de la IdP y los signos de los tiempos. En mi exposición me serviré de los siguientes pasos: la IdP, fidelidad a Dios encarnada en la historia (7.1) que comprende las consecuencias de la fe en Dios para la constitución eclesial de la IdP, IdP y un pueblo crucificado (7.2), donde se analiza el significado eclesiológico de la encarnación en el mundo de los crucificados y el apoyo de sus esperanzas, IdP, un pueblo espiritual (7.3), donde se aborda el tema de la Iglesia que se hace verdadera cuando se articula para que a todos llegue la vida de la que Dios es dador, IdP, comunión con el pueblo crucificado (7.4), donde aparecen aportes contextuales a una eclesiología planteada solamente en términos universales, identidad cristiana y signos de los tiempos (7.5), que examina la propuesta de Sobrino para que la Iglesia recupere su identidad desde Jesús, el Reino de Dios y la liberación humana de todo sometimiento.

7.1. La IdP, fidelidad a Dios encarnada en la historia [1981-1983]

En Centroamérica a inicios de los ochenta el pueblo doliente comunica no solamente la verdad de lo que les sucede, comunica también una imagen específica de Dios que inspira a los cristianos a desplegar el potencial liberador de la fe. Aquí surgen dificultades porque hay los que solamente atienden a lo que Dios ha revelado en el pasado y hay los que descubren la relevancia histórica de Dios en una realidad donde se sufre y se anhela liberación. Sobrino se dirige a esta dificultad en una ponencia ante un encuentro de teólogos en Managua en 1981. Su tesis principal es que el concepto de Dios influye en la relación de la Iglesia con los procesos pre/revolucionarios de El Salvador, Guatemala y Nicaragua. Para ello cuenta con el testimonio de Mons. Óscar Romero, que inspira la constitución de una Iglesia que presta ojos a la realidad centroamericana.²⁹

Sobrino hace de la pregunta por Dios desde el contexto centroamericano -con especial atención hacia Nicaragua- un paso preliminar en su reflexión y aclara que para ello encuentra razones sociales y eclesiales. Pregunta por Dios desde el campo de lo social y presenta para ello dos razones. Primero, la situación pre/revolucionaria de Centroamérica amerita una reflexión sobre el problema de la relación entre creyentes y humanistas.³⁰ Y segundo, la pregunta por Dios tiene que ver con el desafío que la revolución plantea a los cristianos: saber escuchar la nueva palabra de Dios en la nueva historia, percatarse de que Dios continúa actuando en la historia.

Para Sobrino es menester preguntar por Dios también desde el campo de lo eclesial. Ante todo existe la necesidad de explicitar la ultimidad a la que se siente referida la mayoría del pueblo creyente de Nicaragua a través de su religiosidad popular. Además, el concepto de Dios es el soporte de la identidad eclesial, de su organización, misión y testimonio. La situación nicaraguense -y centroamericana- hacía necesario para la Iglesia una reflexión que le ayudase a captar al Dios que se revela a través del proceso pre/revolucionario. La Iglesia le temía al marxismo y al ateísmo porque veía en ellos una amenaza a su institución y no era capaz de valorar algún aspecto revolucionario. Ahora bien, la reflexión de Sobrino es una contribución al descentramiento de la perspectiva eclesial, para que la Iglesia deje de pensar selectivamente desde sus intereses y metas institucionales. Al descentrarse la Iglesia podrá interrogar desde fuera de sí. Lo hará desde Dios y aquello que sucede en la

29 Cf. J. Sobrino, "Dios y los procesos revolucionarios", *Diakonia* (1981) 17, 39-56. En 1982 Sobrino relabora estas reflexiones en el artículo "Dios" en C. Floristán/ J.-J. Tamayo-Acosta (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*. Cristiandad, Madrid, 1983, 248-264. Ahí no explicita al contexto sociopolítico y eclesial centroamericano que inspira su primera publicación. En nuestro análisis mantendremos el contexto originario como punto referencial de sus nuevos aportes sistemáticos al tópico Dios, Iglesia y sociedad.

30 Cf. S. Bachmann, *Der Beitrag kirchlicher Basisgemeinden (CEBs) zur politisch-ideologischen Entwicklung katholischer Volksmassen in Zentralamerika*, disertación en la Wilhelm-Pieck-Universität Rostock, Rostock, 1986, donde la autora documenta las discrepancias e intentos de integración de cristianos en el proceso revolucionario salvadoreño y nicaraguense (p. 114-159).

historia, se preguntará ¿qué está diciendo Dios en la actual situación nicaraguense?³¹ En otras palabras, Sobrino investiga qué concepto de Dios conduce a la Iglesia a la búsqueda de su manifestación actual o si la Iglesia no valora la revelación actual de Dios por el miedo de 'ponerse delante de Dios y escuchar su palabra'.

Los contenidos enfocados en los aspectos sociales y eclesiales de la pregunta para qué sirve Dios no son pues un asunto de simple retórica formal para el teólogo salvadoreño. Al preguntar por Dios no parte de un Dios-en-sí, sino de su revelación trinitaria e histórica. Partir de un Dios-en-sí, -como lo complementa más tarde- "no puede ser punto de partida, sino punto de llegada".³² Cuando se discurre sobre Dios desde la salvación se activa el pensamiento y la disposición de abrir un camino, para que el hombre se haga oyente de la palabra y se proponga encontrar lo que hoy mediatiza a Dios.

Sigamos ahora los aportes y la incidencia eclesiológica de su reflexión sobre Dios en Centroamérica en tres temas. El Dios de la vida, el Dios de la historia y el misterio de Dios.

7.1.1. *El Dios de la vida*

Hay una situación que se extiende por los países centroamericanos: la mayoría es pobre y vive bajo la constante amenaza de perder la vida: 'campesinos sin tierra, obreros sin trabajo, los niños sin salud, los habitantes de tugurios sin hogar etc'.³³ Para nuestro autor esa amenaza tiene su origen en estructuras que la producen, en sociedades que la generan. Y aún más, Sobrino indica que esa estructuración social es opresiva y despoja al pobre de su vida. Junto a esa situación, la estructuración social opresiva defiende el *status* alcanzado negando la vida del pobre. Para Sobrino entre la vida amenazada y el cambio radical que propone una revolución en Centroamérica está la pregunta del significado de Dios para la vida añorada por los pobres. Una pre/revolución, tal como se daba en El Salvador y Nicaragua, le pregunta a la fe ¿constituye la vida una mediación de Dios?

Con esta demanda Sobrino sintetiza la discusión que había entre cristianos y humanistas, sobretudo en la revolución nicaraguense.³⁴ Su pregunta aquí no es nueva, puesto que ya la ha planteado al inicio de sus aportes a una teología de la vida. Al cerrar la década de los setenta Sobrino afirmaba que Dios genera vida. Ahora replantea esa reflexión en términos más radicales. Dios no solamente es dador de la vida, Dios defiende la vida de los pobres dentro de la historia.³⁵ Dios en su realidad es

31 Cf. *ibid.* 41

32 J. Sobrino "Dios" *art. cit.* (1983) 248-251 de aquí 249

33 Cf. J. Sobrino, "Dios y los procesos revolucionarios", *art. cit.* (1981) 43. Nótese aquí la concreción del lenguaje de Sobrino, propia del período posterior al asesinato de Mons. Romero. Tomemos como ejemplo su denuncia de la masacre a centenares de salvadoreños que cruzaban el río Sumpul entre Honduras y El Salvador: tema en torno al que fue puesto un silencio letal por el aparato represivo del estado salvadoreño. Otro ejemplo de la violencia contra los pobres es señalado por Sobrino en la masacre a los indígenas del Quiché. Los indígenas habían ocupado la embajada española en la Ciudad de Guatemala en 1979, para dar a conocer al mundo la opresión y muerte violenta de su pueblo. La reacción del gobierno fue incendiar el edificio y quemar vivos a todos los ocupantes. Rigoberta Menchú, premiada con el Nobel de la paz en 1992, nos cuenta que allí murió su padre Vicente Menchú. Cf. E. Burgos, *Rigoberta Menchú, Leben in Guatemala*, Gustav Kiepenheuer Verlag, Leipzig 1987, XXIV 167-170. La masacre del Sumpul será teologizada por Sobrino posteriormente en 1986. Cf. 8.3 y 10.1.1 de nuestro estudio.

34 En la introducción contextual a la década de los setenta hemos presentado algunas de las tensiones en torno a la participación de cristianos en organizaciones populares que tenían por meta una revolución en El Salvador. Cf. 1.4

35 Cf. J. Sobrino, "Dios y los procesos revolucionarios" *art. cit.* (1981), 44. La argumentación de Sobrino no está precisada bibliográficamente. Él indica que se apoya en trabajos de TdL, en Medellín y Puebla y por nuestra parte destacamos que tiene una base en la Escritura, en la teología de Rahner y el testimonio de Mons. Romero. En su artículo de 1980 presenta una extensa fuente bibliográfica. Cf. *id.* 'La aparición de Dios en Jesús de Nazaret', en P. Richard y otros. *La*

parcial hacia los pobres, porque en ello se afirma históricamente su esencia, que Él es vida. Dios ha revelado trinitariamente que es un Dios de vida y exige que la fe le corresponda a su esencia. Desde Él la vida es liberación de la realidad de amenaza-muerte en la que mal-vive el pobre. Con la vida Dios libera de la idolatría que se ha absolutizado en forma mortal para el pobre. La celebración de la vida real es el culto que le distingue del letal culto de los ídolos.

Las incidencias eclesiológicas de la reflexión sobre Dios-defensor-de-la-vida son ahora formuladas por nuestro teólogo para un descentramiento eclesial y un correcto planteamiento de la relación entre la Iglesia y el proceso revolucionario. La Iglesia tiene que colocar delante de ella a Dios, fuente de vida, y a los destinatarios de esa vida. Sólo así cuenta con un criterio fundamental de juicio que le permite considerar los proyectos populares desde 'la mayor o menor posibilidad de vida para las mayorías pobres'³⁶. Ante Dios y ante los pobres la Iglesia no debe anteponer su propia seguridad, ni tampoco sus formulaciones de fe pueden estar por encima de la vida de los hombres. Por el contrario, la Iglesia ha de apoyar las mediaciones que hacen a los hombres partícipes de la vida porque son ellos verdadera mediación de la realidad de Dios.³⁷

7.1.2. Dios de la historia

Nuestro autor prosigue con su reflexión de Dios como Dios de la historia. Dios se ha revelado a lo largo de la historia. Y la comprensión de su revelación ha sido proclamada en el Antiguo y Nuevo Testamento. Con Jesús aparece la revelación definitiva de Dios que pone de manifiesto el encuentro entre Dios y los hombres en la historia. La fe en la revelación continua de Dios pasó por la Iglesia primitiva y llegó a nuestros días a través de la afirmación del Concilio Vaticano II sobre la manifestación actual de Dios en los signos de los tiempos.

Hoy por hoy, la continua revelación de Dios tiene que repercutir en la Iglesia. Para Sobrino la captación eclesial de la revelación actual de Dios es un asunto de fe, puesto que lo que está en juego es si la Iglesia se atreve a creer en Dios como un Dios dueño y soberano de la historia, si considera que el Espíritu de Dios sopla en nuestros días. Con la fe puesta en la revelación constante la Iglesia mantiene las novedades históricas en su habla de Dios. Concretamente, dentro del contexto sociopolítico centroamericano la captación de los signos de los tiempos ayuda a la Iglesia a discernir *lo que haya o no* de Dios en el proceso pre/revolucionario y supere la tentación que ahí surge. En opinión de Sobrino la tentación eclesial tiene que ver con la interpretación de la manifestación de Dios dentro o fuera de la historia, en relación o no con el proceso pre/revolucionario, el docetismo y gnosticismo. Docetismo, porque la Iglesia puede ser seducida por quienes conciben la relación de Dios con la historia como mera apariencia, como un logos sin historia. Y gnosticismo, porque podría pecar cuando conciba a Dios como doctrina o ciencia sin arraigo en la historia y olvide que la doctrina cristiana proviene de sucesos que han acaecido en la historia. De caer en esa tentación la Iglesia no comunicará ni contribuirá a la salvación de Dios; se distanciará de lo que sucede a su alrededor y no estará en capacidad de enfrentar los nuevos tiempos.

¿Dónde está el origen del docetismo y gnosticismo? La comprensión ahistórica de la revelación de Dios, la incapacidad eclesial de captarle a través de los signos de los tiempos tiene que ver con el apego a lo conocido y el temor a las novedades que surgen en el devenir de la historia. Para Sobrino ya no se trata solamente de un

lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador, DEI/CAV. San José/ Managua 1980, 79-121.

36 Cf. J. Sobrino, "Dios y los procesos revolucionarios", *art. cit.* (1981), 45.

37 Cf. *ibid.*, 46.

problema de fe, sino de un problema de enfrentarse con las palabras novedosas de Dios. Y en busca de una solución nuestro autor recurre a su cristología del Jesús histórico, en su aspecto de la encarnación liberadora. Desde su inicio con la *kénosis* Dios toma carne y llega a ser 'Dios de la historia'. A esto añade Sobrino una correspondencia eclesio-práctica. Que la Iglesia interprete la palabra histórica de Dios, significa que la comunidad eclesial encarna su fe en la historia y ahí la realiza. Significa también, que la Iglesia se encarna en la negatividad de la realidad, en la miseria, opresión, represión y en los procesos de liberación del pueblo real. La encarnación en el mundo de los pobres es la correspondencia eclesial a la *kénosis* divina y es la manera más efectiva de enfrentar a la Iglesia con la novedad de Dios. Es ahí donde la Iglesia soluciona el problema de contemplar a Dios sin historia porque le confiesa y se enfrenta con su palabra más novedosa.

7.1.3. Dios misterio

Sin negar todos los defectos que se presentan en las realizaciones de ideales humanos, Sobrino considera ahora al esfuerzo de cambio sociopolítico desde su meta fundamental y logra desde ahí la vinculación más estrecha entre la pre/revolución centroamericana y Dios. Nuestro autor afirma que esos procesos revolucionarios remiten al misterio divino cuando se empeñan en propiciar vida. La vida se convierte en un camino donde convergen los proyectos históricos y la fe cristiana. Pero también nuestro autor añade que el mismo proceso revolucionario tiene lugar dentro de la historia que mediatiza a Dios. En efecto, Dios es el misterio que hace de la historia un proceso cambiante donde todo pasa, donde surgen nuevas iniciativas dispuestas a acabar con la opresión. De ahí que el teólogo jesuita se atreva a reflexionar sobre 'el misterio de la misma realidad' donde hoy continúa revelándose el misterio de Dios.³⁸ El Dios que se reveló desde la antigüedad sale hoy al encuentro del hombre. Su revelación continua declara que no hay conocimiento que le ponga límites, ni es posible acaparar su grandeza con la ayuda de conceptos. ¿Cómo acercarse entonces al Dios misterio? Sobrino responde desde dos comprensiones teológicas. Primero, nunca se le puede definir apropiadamente (teología negativa). Y segundo, queda la siguiente certeza creyente: "ve a Dios quien va a Dios prosiguiendo a Jesús y en el Espíritu de Jesús".³⁹ (teología positiva). Aceptar que nunca se puede saber todo sobre Dios y disponerse a seguirle engendra la fe que le busca en la nueva historia.

El misterio de Dios tiene un significado para la fe eclesial y su realización en Centroamérica si Dios ha escogido a la historia para revelarse a la humanidad y si esa historia es procesual, entonces la Iglesia no debe ceñirse a la encarnación conocida. Dios se revela como misterio inagotable en una historia que no se detiene. Creyendo en ese Dios la Iglesia le corresponde desde nuevas encarnaciones en nuevas etapas históricas. Sobrino está planteando la encarnación como un acto procesual donde la Iglesia actualiza su fidelidad a Dios. No obstante reconoce que la fidelidad a Dios desde la historia no es tarea fácil, tal como sucedía por esos días en Centroamérica. Alteraciones, desilusiones, tentaciones y errores en los procesos históricos constituyen un desafío permanente a la encarnación. Ante ellos la Iglesia mantendrá una actitud honrada y crítica, recordando, además, que el ser humano es un ser imperfecto y que desde Dios toma fuerzas para no resignarse ante su condición.

38 El teólogo de la UCA soporta sus reflexiones sobre la comprensión de Dios en elaborados que datan de la década de los setenta en torno al 'Dios siempre mayor'. Cf. en nuestro estudio la fe de la IdP en su calidad de pueblo de Dios, experiencia del Padre, (2.4.1) y su reflexión sobre la honradez cristiana (2.5.2, 4.4.5). Novedosa es aquí la reflexión mistagógica de Dios en su relación con la historia. También sobresale su propuesta sobre la honradez relacionada con el misterio de Dios. Ahora el acto de correspondencia a Dios se desprende de Dios mismo y es continuado con la encarnación eclesial en la historia. Antes Sobrino vinculaba la honradez con la creación o la realidad latinoamericana como vías de correspondencia con Dios. Cf. J. Sobrino, "Espiritualidad de Jesús y espiritualidad de la liberación", *Christus* 44(1979-80) 529-530, 59-63.

39 J. Sobrino, "Dios", *art. cit.*, (1983), 263.

Conclusión

Hasta aquí hemos recogido la comprensión que Sobrino propone sobre Dios desde la vida de la historia y misterio. Y el logro de su procedimiento es la renovación de demandas fundamentales que le conciernen a la fe eclesial. ¿qué queda de la voluntad salvífica de Dios? ¿quiénes son los *destinatarios* de su revelación? ¿en cuál situación se manifiesta? ¿qué *actitud* hay que tomar desde Él?

Dios se revela en la historia y toma partida por los que malviven. Su voluntad y toma de partida es captada hoy a través de los signos de los tiempos. Desde ellos la Iglesia ha de discernir una actitud concreta: "no se puede hablar simplemente de Dios sin hablar de los hombres, de la justicia, del pecado etc., no se puede hablar de Dios sin hablar de su reino y de lo que se le opone"⁴⁰. Nos queda indicar que nuestro autor no efectúa la necesaria explicitación del Dios de la religiosidad popular de los nicaraguenses. Esto se debe, a que su interés radica en la reflexión de una imagen de Dios en relación con la posición de la Iglesia en una situación pre/revolucionaria en Centroamérica. La religiosidad popular no tenía mayor peso en esta discusión que sostener que la mayoría del pueblo cree en Dios.

Sobrino ofrece criterios para superar, de un lado, el camino especulativo y utilitarista de la reflexión sobre Dios, porque lo propone desde aquello que Dios ha ido revelando a lo largo de la historia. De otro lado, fundamenta la demanda de una descentralización y encarnación eclesial, para que la Iglesia no se ponga a sí misma como principio de interpretación de las aspiraciones pre/revolucionarias o de los avances y retrocesos que la revolución en Nicaragua va generando. Con la última aclaración quiere evitar que sectores de la Iglesia y grupos poderosos abusen de la fe cristiana, haciendo de ella un arma ideológica contra la revolución en Nicaragua y las revoluciones que se intentaban en Centroamérica.

7.2. La IdP y el pueblo crucificado [1982-1983]

En la primera parte de la década de los ochenta Sobrino publica su primera obra eclesiológica, donde recoge muchos de los trabajos que nos ocuparon en la sección I B dedicada a los años setenta.⁴¹ En la introducción formula claramente su aspiración eclesiológica: "esclarecer problemas fundamentales de una Iglesia que quiere ser fiel a su esencia cristiana y quiere recuperarla creativamente en la historia actual"⁴². Su pretensión nos pone en guardia para que no procuremos encontrar una 'detallada eclesiológica', sino una reflexión eclesiológica que cree en la manifestación actual de Dios y que no separe la fe de su realización en la vida de la comunidad. Él da lugar a esa ambición en reflexiones sobre la cruz y la esperanza de los pueblos oprimidos. Y sobre ellas nos centramos en este apartado. Nos ocuparemos con el significado fundamental de la cruz y la esperanza de los pobres para la fe eclesial y el seguimiento de Jesús. La opresión que somete a los pueblos del Tercer Mundo, es para nuestro autor la realidad más veraz y la que solicita que la Iglesia se articule en la historia y emprenda su misión según lo que Dios manifiesta hoy. La Iglesia busca el

40 J. Sobrino, "Dios y los procesos revolucionarios" *art. cit.* (1981) 41-42. Sobrino opta por la vía histórica para hablar de Dios en el sentido propuesto por I. Ellacuría, quien -en su recepción de Zubiri- propuso la consideración reflexiva de Dios desde su transcendencia en la historia desde una realidad transmundana y transhistórica, pero cuya transcendencia real es el mundo y la historia. Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* (Estructuras y procesos, serie mayor 7) UCA, San Salvador 1990, 599-602.

41 Cf. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiológica* (Presencia teológica 8), Sal Terrae-Santander 1981.

42 *Ibid.* 15.

signo de Dios en la opresión, signo que nuestro teólogo formula como *pueblos crucificados*⁴³

La teología del pueblo crucificado que encontramos aquí no constituye una novedad en las reflexiones de Sobrino, puesto que en la década de los setenta establece una semejanza entre el pueblo sufriente y el Siervo de Yahvé⁴⁴. En aquellos años introdujo una relación entre la cruz y la esperanza de esos pueblos con la cruz y resurrección de Jesús, para caracterizar al acontecimiento eclesial latinoamericano de la resurrección de la verdadera Iglesia. Ahora, tal como lo expondremos en los siguientes párrafos, los reflexiona, primero para que la Iglesia siga al Siervo de Yahvé aprendiendo de los pueblos que hoy reproducen sus rasgos (7.2.1), y segundo, para que la Iglesia se fije en la esperanza de los pobres y capte desde ellos que la historia está abierta a una resurrección que ponga fin a las cruces⁴⁵ (7.2.2)

7.2.1. La encarnación en el mundo de un pueblo crucificado

Sobrino inicia sus reflexiones con un análisis cristológico de los rasgos del Siervo de Yahvé en el pueblo crucificado para obtener dos afirmaciones. En primer lugar, los rasgos del Crucificado son de un doble carácter: es enviado salvíficamente por Dios y destrozado históricamente por los hombres⁴⁶. No obstante, aquello que le acontece al crucificado no se agota ahí. Al vencer la muerte genera la salvación y esperanza de que la muerte de otros también será vencida. En segundo lugar, los rasgos del pueblo crucificado remiten hoy al Crucificado

- Son pueblos sin rostro humano (Puebla)
- Luchan por la liberación
- Son activamente reprimidos y perseguidos
- Se saben elegidos y asumen la opresión como camino a la liberación

El teólogo de la UCA resume aquí la situación actual de los pueblos que pierden la vida en una situación de opresión y en la lucha por acabar con la propagación de muerte. Esta historia actual devuelve a la historia de Jesús: en la lucha por la vida esos pueblos pierden la vida y en la entrega de la vida generan la esperanza de que se acabará con la opresión

43 Cf. J. Sobrino, "La fe en el Hijo de Dios desde un pueblo Crucificado", *Concilium* 18(1982)173, 331-340. Nuestro teólogo utiliza el término 'Tercer Mundo' porque sus lectores (a través de la revista *Concilium*) están compuestos por una pluralidad internacional. Sin embargo pone a Guatemala y a El Salvador como ejemplos "de los abismos de la opresión, que, lejos de desaparecer se agudiza hasta límites de horror", (332). 'Pueblos crucificados' es un término que Sobrino toma de Ignacio Ellacuría, para quien la crucifixión de los pueblos constituía una constante histórica aun cuando sus cruces tomaran diferentes características. Ellacuría relacionaba la crucifixión del pueblo con el sufrimiento del Siervo de Yahvé. "Ese pueblo crucificado es la continuación histórica del siervo de Yahvé, al que el pecado del mundo sigue despojándole de todo, le siguen arrebatando hasta la vida, sobre todo la vida" I. Ellacuría, "Discernir 'el signo' de los tiempos", *Diakonia* 5(1981)17, 58, cit. por Sobrino en *ibid.*, 331.

44 En su artículo "Resurrección de una Iglesia popular", en AAVV, *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, CRT, México, 1978, 112-116, Sobrino hace una reflexión sobre el Siervo de Yahvé, que aparece editada junto con una profundización que Ellacuría hace sobre ésta metáfora. Cf. I. Ellacuría, "El pueblo crucificado, Ensayo de soterología histórica", en AAVV, *Cruz y resurrección*, o.c. 1978, 49-82. Otras publicaciones de J. Sobrino al respecto: *Iglesia de los pobres. Esbozo de eclesiología sistemática*, (CRT 37), UCA, San Salvador, 1978, 21-22, *id.*, "Relación de Jesús con los pobres y desclasados", *Concilium* 15(1979)150, 468s, *id.*, "Espiritualidad de Jesús y de la liberación", *Christus* 44(1979)529, 61. Referimos a los siguientes segmentos de nuestro trabajo 2.3.3, 2.4.1, 2.5.2, 3.1.2, 3.4.1.

45 Es necesario aclarar que cuando Sobrino se refiere a pobres, oprimidos y crucificados está utilizando una imagen elaborada con la ayuda de la 'realidad histórica' (véase cap. 17). Él capta la realidad de injusticia y pone un acento en aquellos que luchan por la liberación. Cuando habla de 'esperanza de los pobres' toma los elementos (fe y praxis) que acercan la realidad a un estado mejor.

46 Cf. J. Sobrino, "La fe en el Hijo de Dios desde un pueblo crucificado", *art. cit.* (1982), 333.

La realidad de muerte y esperanza es la realidad que la IdP ha asumido en su opción por los pobres. Si en los '70 Sobrino proponía a la IdP como una que seguía a un crucificado, ahora la presenta como una, que para seguir al crucificado se encarna en el mundo de aquellos que hoy exigen que cesen las cruces. Mundo significa aquí una situación sociopolítica de opresión, una fe cristiana y prácticas esperanzadas de liberación. En opinión de Sobrino una Iglesia encarnada en el mundo de los crucificados se hace más cristiana porque está con aquellos que encuentran en Jesús a un hermano cercano. Esa fe que surge en cercanía con Jesús tiene un gran alcance en el discernimiento de la identidad eclesial cuando esos pueblos miran al Cristo crucificado "se reconocen mejor a sí mismos y conocen mejor a Cristo crucificado"⁴⁷. A partir de las reflexiones del teólogo centroamericano podemos concluir que amerita la encarnación eclesial en el mundo de los crucificados con dos razones: hay una situación de opresión que le exige a la Iglesia anunciar el mensaje liberador de Dios, y hay un acercamiento al Siervo de Yahvé que la Iglesia adquiere a través de la situación, fe y lucha de los crucificados.

7.2.2. La IdP asume la esperanza de los pobres y crucificados

En la reflexión sobre los rasgos del Siervo de Yahvé en el pueblo crucificado Sobrino anuncia que junto a la cruz está la esperanza de salvación. Y para discernir el significado de la esperanza propone una correlación entre el origen de la salvación y los que han de ser salvados.⁴⁸

El origen de la salvación está ligado a una situación donde sistemáticamente se niega la vida. En una situación donde la vida no está asegurada nace la esperanza de alcanzarla. Para Sobrino la esperanza de los sufrientes tiene una exigencia fundamental: la constitución del ser con dignidad. Concretamente, la esperanza de los pobres no tiene mayores aspiraciones que el reclamo de lo mínimo que garantiza una vida digna y que infunde que aquellos que son mantenidos en la marginación se descubran como personas. Por su contenido fundamental esa esperanza se hace relevante en una situación de opresión cuando los crucificados descubren que pueden contribuir a un cambio sociopolítico. Esa esperanza motiva la activación social, política, eclesial e incluso militar de los pobres. Aquí es donde los pobres se descubren como sujetos de su historia.

Al leer el significado histórico de la esperanza de los pobres con una clave cristológica Sobrino propone aproximar la esperanza a la resurrección: "la resurrección de Jesús es esperanza en primer lugar para los crucificados"⁴⁹, porque la resurrección de un crucificado da esperanza a los crucificados de la historia. El 'milagro' análogo a la resurrección de Jesús, continúa Sobrino, tiene lugar en la esperanza de la resurrección, cuando los crucificados históricos ya estén animados para resucitar. Si

47 *Ibid* 335. Ellacuría en "Iglesia de los pobres: sacramento histórico de liberación" *ECA* (1977) 348-349, 717 propone también una vía de acceso en forma directa: "quienes son estos pobres en la situación real del Tercer Mundo no es un problema para cuya solución se necesiten exégesis escriturísticas ni análisis sociológicos o teorías históricas. Como hecho primario como situación real de la mayoría de la humanidad no caben equivocaciones interesadas." Esta cita proviene de J. Sobrino, "Resurrección de una Iglesia popular" en AAVV, *Cruz y resurrección: Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*. CRT, México 1978, 95.

48 Cf. J. Sobrino, "La esperanza de los pobres en América Latina" *Misión Abierta* 75(1982)4-5, 112(592)-127(607).

49 J. Sobrino, "El resucitado es el crucificado". Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo", *Sai Terrae* 70(1982)826, 185. Los temas enfocados en este artículo son la muerte, la esperanza de resurrección, la 'credibilidad de Dios a través de la cruz', la cristología y la antropología del hombre nuevo y sugerencias eclesiales. Sobrino argumenta aquí fuertemente desde la experiencia salvadoreña. En esa realidad de muerte no se puede ignorar la crucifixión. Esta es una situación también de esperanza que es reflexionada desde la resurrección. Y ante la misma presenta una correlación entre cruz y resurrección. En la elaboración de su reflexión Sobrino no utiliza ninguna referencia bibliográfica, en tanto es un artículo que recoge puntos centrales de su cristología dedicada a la práctica efectiva de la liberación.

los pobres ya se han puesto en camino entonces la resurrección de Jesús es para ellos el símbolo universal de esperanza, porque cargan la cruz⁵⁰, trabajan por una sociedad justa y llegan a entregar la propia vida por los otros⁵¹. Sobrino entonces califica la esperanza de los pobres como la esperanza en la resurrección de aquellos que a diario son sacrificados por los injustos

La esperanza de los pobres exige apoyo eclesial, primero, para que no pase desapercibida en la Iglesia, segundo, para que la Iglesia acceda al significado de la resurrección de Jesús y sea capaz de seguirle en nuestros días

La Iglesia tiene que valorar que en el proceso de lucha y de entrega de la vida por los otros los pobres mantienen el alcance comunitario de la esperanza⁵². Esos pobres con esperanza conducen a la IdP al seguimiento de la cruz y resurrección de Jesús. Al estar entre pobres y crucificados la IdP se inserta en la negatividad de la cruz con esperanza y solidaridad⁵³. La IdP mantiene y atestigua la esperanza de los pobres, generando la siguiente convicción: hay que vivir como hombres nuevos, que experimentan el milagro del no ceder ante la injusticia. La Iglesia sirve entonces al pueblo cuando se encarna y comparte el destino de los pobres. Acercada de esa manera a los que más esperan la resurrección la IdP puede anunciar que "la buena noticia es para los pobres, la resurrección es para los crucificados"⁵⁴. Finalmente, mediante su participación en la esperanza de los pobres la IdP alcanza tres metas: se hace fiel a Jesús; acoge la exigencia de vida de los que son ajusticiados por una crucifixión que no se detiene, contribuye para acercar la realidad de los pobres a la del verdadero pueblo de Dios

7.3. La IdP, un pueblo espiritual [1984]

En la década de los setenta Jon Sobrino publicó algunos ensayos dedicados al tema de la espiritualidad. La cristología y la espiritualidad ignaciana marcaban los centros de reflexiones que formulaba en una perspectiva liberadora⁵⁵. En la década de los ochenta Sobrino reflexiona la espiritualidad en relación con el proceso de irrupción de los pobres en América Latina. Al estar ya en la irrupción la espiritualidad no es un fenómeno ajeno a la TdL, más bien se encuentra presente en el espíritu que la sustenta y en el redescubrimiento de Cristo, alcanzado con la ayuda de los pobres⁵⁶. ¿A qué se refiere Sobrino con redescubrimiento de Cristo?

50 Cf *ibid.*, 186

51 Cf *ibid.*, 190. En esto Sobrino volverá a insistir en "La centralidad del 'reino de Dios' en la teología de la liberación", *RLT* 3(1986)9, 249-251

52 Desde la cristología presenta Sobrino el aspecto eclesiológico del seguimiento. No basta seguir al Resucitado y Crucificado: "la comunidad en la vida y el destino de Jesús es lo que da esperanza de que se realice también en nosotros lo que se realizó en Jesús". J. Sobrino, "El resucitado es el crucificado", *art. cit.* (1982), 186

53 Cf J. Sobrino, "Conllevoos mutuamente. Análisis teológico de la solidaridad cristiana", *ECA* 37(1982) 401, 157-178

54 J. Sobrino, "El resucitado es el crucificado", *art. cit.* (1982), 187. Ver también *id.*, "Evangelización y seguimiento", *Diakonia* 7(1983)28, 243-253

55 Cf J. Sobrino, "El Cristo de los ejercicios", *Chnstus* 40(1975)476, 44-54. Consúltese también los siguientes artículos de Sobrino: "El Cristo de los ejercicios espirituales de San Ignacio", en *id.*, *Cristología desde América Latina*, CRT, México, 1977², XII, 339-365; "La oración de Jesús y del cristiano", *Chnstus* 42(1977)500, 25-48. El último artículo ha sido publicado parcialmente en J. Sobrino, *Cristología desde América Latina*, o.c., 1977², V, 123-151

56 En enero de 1984 Sobrino presenta una ponencia coordinada por el Centro de Estudios Cristianismo y Justicia, de los jesuitas catalanes, sobre el tema de la espiritualidad. Con ayuda de elementos de su cristología de la liberación llega a postular las consecuencias eclesiales de la nueva espiritualidad que -gracias al re-descubrimiento del Cristo de los Evangelios- germina en América Latina. El re-descubrimiento da origen a una espiritualidad liberadora. A lo largo de éste apartado veremos como Sobrino readeúa éste contenido con la espiritualidad desarrollada por G. Gutierrez. Cf J. Sobrino, "Que Cristo se descubre en América Latina. Hacia una nueva espiritualidad", *Diakonia* 8(1984)29, 47-63. Citamos de su publicación en *id.*, *Liberación con espíritu*, (Presencia teológica 23), Santander 1985, XII, 203-219

Primero, el mundo de los pobres es el lugar que ofrece un nuevo encuentro con Cristo. Segundo, éste reencuentro está mediatizado por la captación, por una parte, del mensaje de Jesús como Buena Noticia, y por otra parte, de la correlación entre la noticia de salvación que trae el Reino y los sujetos de la salvación concretamente, la correlación entre Evangelio y pobres. Y tercero, el redescubrimiento de Cristo se realiza a través de su comprensión concreta como un Jesús cercano. Jesús se acerca a los pobres como un hermano mayor, al tomar parte en la situación de injusticia a la que está sometida la mayoría de la humanidad. Con su cercanía Jesús llegó hasta el extremo de dar la vida por los sufrientes.

Aún cuando nuestro autor continúe reflexionando la espiritualidad desde la CdL mantiene un interés eclesial. Constata que la Iglesia demanda una espiritualidad que le ayude a recorrer nuevos horizontes y a constituirse en sacramento de salvación en el mundo.⁵⁷

El presente estudio tiene por meta la captación del significado de la espiritualidad de la liberación (EsdL) para la eclesiología de la IdP.⁵⁸ Dividimos esta exposición en tres puntos: la irrupción de los pobres, acontecimiento espiritual en A.L. (7.3.1) que expone una valoración de lo acontecido en la irrupción como espiritualidad latinoamericana, la EsdL 'ser-humano-con-espíritu' (7.3.2), que describe el perfil de los sujetos de la espiritualidad, y, una Iglesia con espíritu (7.3.3), donde se reflexiona la situación eclesial y sociopolítica de la IdP como una activación guiada por el Espíritu.

7.3.1. La irrupción de los pobres, acontecimiento espiritual en A.L.

A la reflexión sobre una espiritualidad originada en el redescubrimiento de Cristo añade Sobrino otra, donde integra a Jesús en la historia latinoamericana. "Ese Jesús sigue siendo hoy captado y querido como libertador, sigue generando dignidad entre los pobres, lo que les posibilita y mueve a organizarse como pueblo y pueblo de Dios, sigue generando compromiso, generosidad, lucha y entrega sin límites por la liberación de los pueblos, sigue generando la esperanza de que la liberación vendrá aunque las dificultades sean ingentes y el reino de Dios no llegue cuando uno lo desee ni con la plenitud utópica deseada."⁵⁹ Desde América Latina el seguimiento de Jesús mantiene viva la expresión soteriológica de la fe trinitaria. La práctica del seguimiento de Jesús acerca a la fe en Dios y dispone a realizar su voluntad para la historia.⁶⁰

La irrupción del pobre es central en la experiencia espiritual latinoamericana porque va acompañada de un espíritu que como en Jesús tiene a la afirmación de la vida por meta. Sobrino ve en la irrupción el siguiente alcance teológico: el pobre genera una

57 Cf. J. Sobrino "Espiritualidad y teología. A propósito del libro de Gustavo Gutiérrez 'Beber en su propio pozo'" *RLT* 1(1984)2, 195-197.

58 Llamamos la atención sobre el significado del término espíritu en la reflexión del Sobrino. Él define la espiritualidad como ejercicio del espíritu [J. Sobrino "Que Cristo se descubre en América Latina. Hacia una nueva espiritualidad" *art. cit.* (1985), 211] y califica la liberación como cauce y materialidad potenciado por el espíritu en la lucha política [rd "Espiritualidad y liberación" *Diakonia* (1984) 30: 133-157. Utilizamos *Sal Terrae* 72(1984), febrero: 146]. La falta de una adecuada especificación del término espíritu hace que P. E. Ritt señale una "ambigüedad entre el espíritu humano y el Espíritu Santo" ["Spirituality of liberation. Toward political holiness. By Jon Sobrino. Maryknoll, N.Y.: Orbis 1988" *Theological Studies* (1988) 379-380]. El término talante también de Sobrino nos saca de estas dudas pues hace que espíritu sea comprendido como una actitud o ímpetu humano a través de la que actúa el Espíritu de Cristo (cf. 7.3.2 de nuestro estudio).

59 J. Sobrino "Que Cristo se descubre en América Latina. Hacia una nueva espiritualidad" *art. cit.* (1984) en J. Sobrino *Liberación con espíritu* o.c. 1985 XII, 208.

60 Cf. J. Sobrino "Espiritualidad y teología. A propósito del libro de Gustavo Gutiérrez 'Beber en su propio pozo'" *art. cit.* (1984), 195-224. En la introducción Sobrino considera el desconocimiento que hace la LN de la espiritualidad de la liberación. Cf. nuestro cap. 16 dedicado al debate entre la TdL y las autoridades del Vaticano.

espiritualidad para la concreción de la noción del Dios de la vida. Aquí hay una riqueza hermenéutica para la teología en un sentido doble. Su irrupción es exigencia de solidaridad para tomar parte en su situación y acceder a una vida justa y digna⁶¹. En la vida por la que lucha tiene lugar un encuentro con Dios que ayuda a comprender por qué es un Dios dador de vida.

7.3.2. *Espiritualidad de la liberación: ser-humano-con-espíritu*

En la primera parte de la recepción de *Beber en su propio pozo*, obra del peruano G. Gutiérrez⁶², Sobrino interpreta la espiritualidad de la siguiente manera: es "caminar, pero con un contenido fundamental: propiciar la vida y así vivir, en presencia de otra alternativa: dar muerte y así morir [] La alternativa en la que se constituye la espiritualidad no es la del alma y cuerpo, espíritu y materia, sino la vida o muerte"⁶³. Además, nuestro autor mantiene presente el origen de la espiritualidad: la existencia de la espiritualidad orientada a la salvación radica en el mismo Jesús, en el espíritu que Jesús demanda e incentiva con su seguimiento. Por partir de Jesús la espiritualidad de la liberación (EsdL) es una espiritualidad fundamental. Tiene a Jesús y su seguimiento por soporte y a partir de ahí alcanza el talante que le distingue de otras espiritualidades. Su talante está integrado por un estado de ánimo, una disposición y un carisma particular en el seguimiento de Jesús. El talante de la EsdL emerge y se manifiesta en el testimonio subjetivo y comunitario a través de entregas martinales⁶⁴, la disposición a vivir con limpieza de corazón⁶⁵, el espíritu del evangelizador⁶⁶ y el ímpetu del hombre del Reino⁶⁷. Con otros términos, los rasgos de la espiritualidad fundamental -cristocéntrica y por lo tanto teo-legal-, son tres: a) la búsqueda y el enfrentamiento con la verdad de este mundo⁶⁸, que significa percatarse con honestidad de lo que sucede en la realidad de los pobres, b) la actitud pro-vida de los pobres, donde se desarrolla una práctica de propiciación de vida con dignidad y justicia, y c) el dejarse guiar por el espíritu de Jesús y desplegar ya las potencialidades infundidas por el espíritu de la utopía.

61 Cf. J. Sobrino, "Habt keine Angst vor den Armen", *Neue Wege* (1984) 78, 67-65.

62 La publicación de una nueva obra de Gutiérrez al respecto es analizada por Sobrino desde una lógica que intenta evidenciar, que el tema de la espiritualidad es básico para todo hablar de Dios. Según Gutiérrez, "Desde los primeros pasos de la teología de la liberación la cuestión de la espiritualidad (precisamente el seguimiento de Jesús) constituyó una profunda preocupación". La TdL habla de espiritualidad, porque es reflexionada desde la fe presente en las prácticas de liberación procedentes de la vida cristiana del pueblo. G. Gutiérrez *Beber en su propio pozo en el itinerario espiritual de un pueblo*, CEP, Lima 1983. Citamos de su publicación en Sígueme, Salamanca 1985. Cf. J. Sobrino en "Espiritualidad y teología. A propósito del libro de Gustavo Gutiérrez 'Beber en su propio pozo'" *art. cit.* (1984), 197. Además de reflexionar sobre la espiritualidad en la TdL, -desconocida en la *Instrucción de la Congregación para la fe sobre algunos aspectos de la "Teología de la liberación"* *Libertatis nuntius*, de 1984- defiende la teología de G. Gutiérrez, que había sido negativamente cuestionada por el cardenal J. Ratzinger un año antes. Cf. N. Greinacher (ed.), *Konflikt um die Theologie der Befreiung, Diskussion und Dokumentation*, Bezingen, Einsiedeln 1985. Cf. cap. 16.1 del presente estudio.

63 J. Sobrino, "Espiritualidad y teología" *art. cit.* (1984) 201.

64 Cf. J. Sobrino, "El testimonio de la Iglesia en América Latina", Ponencia ante el IV Congreso Internacional Ecueménico de Teología São Paulo febrero de 1980. Citamos de S. Torres (ed.) *Teología de liberación y comunidades cristianas de base*. Sígueme, Salamanca 1982, 201.

65 Cf. J. Sobrino, "La vida espiritual en las comunidades religiosas", *Diakonia* 5(1981)17-9-22. Citamos de su publicación en J. Sobrino, *Liberación con espíritu*, o.c. 1985, "Introducción" 14.

66 Cf. J. Sobrino, "Seguir a Jesús para proseguir su causa: evangelización y seguimiento" *Sal Terrae* 71(1983)837, 83-98, citamos de su obra *Liberación con espíritu*, o.c. 1985, VIII, 167.

67 Cf. J. Sobrino, "La significación actual del Reino de Dios anunciado por Jesús", en *id.*, *Liberación con espíritu*, o.c. 1985, VII, 155.

68 A esto se ha referido Sobrino anteriormente a través de la expresión fundamental honradez con lo real. Cf. sus artículos "Espiritualidad de Jesús y de la liberación", *Christus* 44(1979)529-59-63, "La promoción de la justicia como exigencia del mensaje evangélico, Reflexiones sistemáticas" *ECA* 34(1979)371-779-792. Cf. J. Sobrino *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Santander 1981, II, 66s.

Al decodificar la expresión espiritualidad Sobrino afirma, que no hay espiritualidad como tal ya que no existe sin sus sujetos. ¿Y quiénes son sus sujetos? Como lo afirma G. Gutiérrez, sujetos de la espiritualidad son aquellos que viven libres para amar. Sobrino recoge esta bella expresión con el término hombre espiritual, enfatizando sus dimensiones personales y comunitarias: hombre y pueblo espiritual. Así llega a formular el ímpetu de quien responde adecuadamente a la doble realidad de crisis y promesa como un ser-humano-con-espíritu.⁶⁹

La expresión ser-humano-con-espíritu tiene su origen en el pensamiento de I. Ellacuría, quien introduce el término 'pobres con espíritu' para indicar el doble carácter material y espiritual de la pobreza, como opresión y principio de liberación.⁷⁰ Años más tarde Ellacuría complementaba esta expresión con el término hombres espirituales, que recoge la intención paulina del hombre nuevo y del hombre espiritual, de tal modo que el Espíritu de Cristo "invade toda su persona y su acción".⁷¹ Sobrino desarrolla esa reflexión de Ellacuría y afirma que el hombre con espíritu -el de las Bienaventuranzas- vive en la historia propiciando la liberación de los pobres de una manera eficaz.⁷² J. Pixley y C. Boff opinan al respecto, que "el pobre tiene un espíritu que es superior a toda opresión, que es una fuerza que trasciende a toda esclavitud, energía de libertad, y por eso mismo potencia revolucionaria".⁷³

La espiritualidad se convierte en fuente de activación liberadora: inspira la actitud de conversión permanente ante el pecado subjetivo (personal) y objetivo (del mundo), infunde preocupación por la realidad y acercamiento solidario hacia los pobres y sufrientes. Pero también otra magnitud de la espiritualidad compete a la experiencia del contraste recogida en la reflexión de G. Gutiérrez sobre la noche oscura de la injusticia (soledad interior), la sensación de impotencia ante la situación real⁷⁴, y, la vivencia de un mundo sin Dios (teodicea). La EsdL es la fuente del testimonio de la persecución y del martirio de los hombres, comunidades y pueblos espirituales. Sus testimonios permiten verificar la práctica del hombre espiritual en la historia y ayudan a comprender que la activación liberadora está empalmada con una espiritualidad eficaz.

7.3.3. Una Iglesia con espíritu

La EsdL reflexionada por Sobrino tiene su origen histórico en la práctica liberadora de cristianos en El Salvador y el resto de Centroamérica. Ellos han sintetizado la espiritualidad y la liberación en una práctica cargada de un espíritu humano y cristiano. Han introducido un espíritu de lo nuevo en la IdP, que ha puesto en marcha un proceso de apertura y acercamiento a la realidad latinoamericana, llegando a originar una santidad política.⁷⁵ La síntesis espiritualidad-liberación ha sido comprendida como unidad de la fe cristiana con la práctica de transformación social que acerca el Reino a la historia. Para Sobrino Mons. Romero ilustra esta capacidad sintética de práctica y de espíritu, de lucha por la justicia y de fe en Dios, de lo personal y lo institucional.

69 Cf J. Sobrino "Espiritualidad y teología" art. cit. (1984) 195

70 Cf I. Ellacuría "Las bienaventuranzas: carta fundacional de la Iglesia de los Pobres" O.A. Romero y otros *Iglesia de los pobres y organizaciones populares* UCA, San Salvador 1978 105-118

71 I. Ellacuría "Espiritualidad" en C. Floristán/ J.-J. Tamayo-Acosta (eds.) *Conceptos fundamentales de pastoral* Cristiandad Madrid 1983 302

72 Cf J. Sobrino "La vida espiritual en las comunidades religiosas" art. cit. (1981) 14-15

73 J. Pixley/ C. Boff *Opción por los pobres* Paulinas, Madrid 1986 148

74 Cf G. Gutiérrez *Beber en su propio pozo*, o.c. 1985 V

75 Cf J. Sobrino "Perfil de una santidad política" *Concilium* 19(1983)183 335-344. En la santidad política Sobrino reflexiona sobre la práctica política dentro del tema de la espiritualidad. Consultese nuestro análisis en 8.2.3

Como pastor Mons. Romero valoró la vida humana como lo más importante para la Iglesia y predicó una vida cristiana encauzada a la liberación de la opresión⁷⁶

La experiencia de la IdP enseña que al nivel institucional de la Iglesia es posible realizar la síntesis espiritualidad-liberación que la haga capaz de enfrentar las exigencias de nuestros tiempos. En el plano mundial los pobres esperan la transformación de una realidad oprimida y en el seno mismo de la Iglesia yace la tensión en torno a la pregunta por la verdadera Iglesia⁷⁷ y la realización de su identidad sacramental y salvífica en el mundo⁷⁸. De ahí que Sobrino declare que los tiempos actuales exigen una actitud espiritual a la Iglesia como institución.

En opinión del teólogo centroamericano la Iglesia puede realizar la síntesis entre la espiritualidad y la liberación a un nivel institucional cuando preste mayor atención a la vida histórica. Al ocuparse con lo que acontece en la historia la Iglesia tendrá que mantener un espíritu de constante apertura a las innovaciones que ahí se van presentando. Esto significa que no se aferrará ciegamente a la tradición conocida, ni hará de la doctrina ni de su administración los únicos criterios para la construcción de su edificio⁷⁹. Por el contrario, la Iglesia necesita un espíritu que le ayude a releer creativamente sus fuentes teológicas, doctrinales, ministeriales, históricas y prácticas para responder a los desafíos que le vienen de fuera o dentro. Cuando se articula sintetizando la espiritualidad y la liberación la Iglesia tiene a su alcance la realización de una fe más cristiana. Genera también un testimonio de santidad porque practica hoy el seguimiento de Jesús y se hace sacramento eficaz de salvación en el mundo. Y en esa realización de su fe y testimonio de santidad se acredita como Iglesia verdadera.

7.4. IdP, comunión con el pueblo crucificado [1985-1988]

En la segunda mitad de la década de los ochenta los aportes eclesiológicos de Sobrino se dirigen a la preparación y evaluación del sínodo extraordinario de obispos. Para ello sistematiza la trayectoria de la IdP a la luz del Vaticano II y de la conferencia de Medellín, para que a veinte años del Concilio Vaticano II se reconozcan universalmente los méritos de la IdP⁸⁰. Y más adelante ofrece aportes correctivos a las conclusiones sinodales. Estas presentan una eclesiología que no responde a los nuevos hallazgos de la CdL, la teología del Reino y las exigencias contextuales de América Latina, que invitan a asumir la historia.

Nuestra exposición se delimita al estudio de los aportes correctivos de Jon Sobrino para una eclesiología de la comunión. Nuestra primera exposición tiene un carácter introductor a la eclesiología del sínodo de 1985 (7.4.1). Ahí abordaremos la opinión de varios teólogos y finalizamos con la evaluación de Jon Sobrino. Posteriormente

76 Cf J. Sobrino "Espiritualidad y liberación" *Sal Terrae* 72(1984), febrero, 161.

77 Cf J. Sobrino "La vida espiritual en las comunidades religiosas", *art. cit.* (1981), 18.

78 Cf J. Sobrino, "Espiritualidad y teología" *art. cit.* (1984), 196.

79 Cf *ibid.*, 196. El motivo de la Iglesia como edificio que se construye constantemente es típico en la eclesiología de Sobrino: edificio eclesial puesto a tambalear por el Vaticano II. Cf J. Sobrino "¿Crisis en la Iglesia?" *ECA* 22(1967)231, 647-656, que hemos expuesto en la introducción de *IB* las *notae ecclesiae* como modelo para la edificación eclesial, y cf J. Sobrino, "Resurrección de una Iglesia popular" en AAVV *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*. CRT México 1978, 83-159. La edificación eclesial es referida a la edificación del Reino de Dios y tiene al pobre como base histórica. Cf J. Sobrino "Significado teológico de la persecución a la Iglesia. A propósito de la arquidiócesis de San Salvador", en *Persecución de la Iglesia de El Salvador*. Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador 1977, 39-75, que hemos estudiado en 4.3.2. Véase también de J. Sobrino "La vida religiosa a partir de la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús" *Diakonia* 2(1978) supl. 1, 49-70, "Monseñor Romero y la Iglesia salvadoreña, un año después" *ECA* 36(1981)389, (pto. 2 "La construcción de la Iglesia") 139-145.

80 Cf Nuestra introducción a la sección II B.

seguiremos las correcciones que ofrece para la comprensión historizada de la eclesiología de la comunión (7.4.2) La teología de la cruz historizada a partir de la cruz de Jesús y la salvación de Reino comprendida a partir de la vía de sus destinatarios constituirán aquí los principales argumentos de Sobrino

7.4.1. La eclesiología del sínodo extraordinario de 1985

En 1985 tuvo lugar un sínodo extraordinario de obispos en Roma⁸¹ Su meta era evaluar el Concilio Vaticano II, veinte años después de su celebración. Este acontecimiento de la Iglesia universal es de gran importancia para la IdP, puesto que esperaba que la Iglesia universal reconociese los logros cosechados a lo largo de su trayectoria en medio de los pobres de América Latina.⁸² Estas expectativas no serán atendidas El sínodo reinterpreta la eclesiología del Vaticano II, en especial, el tema del pueblo de Dios en forma limitada En consecuencia, la eclesiología del Concilio se desprende de su aspecto histórico La Iglesia se despidió del proceso eclesial de apertura al mundo y desatiende la teología de los signos de los tiempos Los efectos de las conclusiones sinodales son graves para la IdP, a quien se le resta la legitimidad conciliar de sus fundamentos Por tratarse de una reinterpretación que afecta a la IdP dedicamos aquí un espacio para el estudio de su contenido y significado.

En un balance de la preparación y conclusiones del sínodo extraordinario de 1985 afirma G. Alberigo, que tuvieron lugar anomalías e irregularidades. Entre ellas cuenta, la ausencia de un documento de trabajo y las presiones por parte del cardenal J. Ratzinger para hacer una lectura marcadamente alarmista y negativa, tanto del Concilio como de la Iglesia postconciliar⁸³ Sin embargo, el *Rapporto sulla fede* del cardenal Ratzinger no tuvo una acogida generalizada⁸⁴ Otro teólogo italiano, G. Ruggieri, asevera que el informe final del sínodo, en comparación con el Vaticano II, valora de manera distinta la relación entre la Iglesia y el mundo Por ejemplo, en la GS,21 no se interpreta al ateísmo en forma *a priori*, se dice que necesita un análisis más serio y profundo y se reconoce en el antitestimonio de los cristianos una de sus causas De ahí que el Concilio interpretara al ateísmo como incitación a la renovación de la Iglesia misma Ahora, en cambio, la lectura negativa, tanto del Concilio, como del postconcilio traslada la Iglesia a una actitud de defensa ante el mundo. En efecto, el secularismo no incita a la renovación eclesial, sino a su apología, a través de la contraposición entre la cultura secular y la cultura sagrada⁸⁵ Además, se quiere evitar el riesgo de la entrada del secularismo en la Iglesia misma, que conduzca a comprensiones sociológicas la Iglesia como una institución entre otras La apología plantea la noción eclesial desde el misterio y la comunión y por evitar el riesgo de la visión sociológica se enterró la comprensión de Iglesia como pueblo de Dios Se deja atrás la definición conciliar de la Iglesia como pueblo peregrino en la historia⁸⁶

¿Cómo acceder a la lógica de fondo que ha llevado a la Iglesia católica al entierro de afirmaciones fundamentales en la eclesiología del Vaticano II? El español J M^a Castillo nos acerca a una respuesta.⁸⁷ En la época postconciliar coexisten dos eclesiologías, una de avanzada, pneumatizante, es decir, de la comunión y localidad, que concibe a la Iglesia en forma trinitaria, carismática, colegial, y otra, con una

81 Cf "La Iglesia a la luz de la Palabra de Dios celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo. Relación final del Sínodo Extraordinario", *CELAM* 24(1986)208-209, 29-38

82 Véase el final de la introducción al cap 7

83 Cf G. Alberigo, "Nuevas perspectivas eclesiales a raíz del Sínodo", *Concilium* 22(1986)208, 481-491

84 Cf A. Melloni, "El Concilio y las Conferencias Episcopales", *Concilium* o c 1986, 340-341

85 Cf G. Ruggieri, "Problemas abiertos las relaciones Iglesia-mundo", *Concilium* o c 1986, 473-480

86 Cf J. Komonchak, "El debate teológico", *Concilium* o c 1986, 381-392

87 Cf J M^a Castillo, "Espíritu, Iglesia y comunión", *Semanas de Estudio Trinitario* (ed.) *El Dios de la teología de la liberación*, Secretariado Trinitario, Salamanca (1986) 1990², 79-96

praxis autoritaria de corte vertical y jerarcológico⁸⁸, que ha provocado una situación de centralismo permanente en la Iglesia. El fenómeno postconciliar, calificado como involución en la Iglesia católica, radica para Castillo en la constitución *Lumen gentium*. En efecto, la LG desarrolla teóricamente una nueva eclesiología, una 'eclesiología pneumática'. Sin embargo, no le prestó la atención debida a la organización y prácticas eclesiales que recibieran la iluminación de los nuevos principios eclesiológicos. De ahí que continúe la división clérigos/laicos⁸⁹, a través de la configuración centralista y jerárquica de la Iglesia, fundada en el poder-actuar. La LG no pudo acabar con la división causada por un protagonismo eclesial reservado a un grupo, a una *minoría rectora*, que reduce a los laicos, una *mayoría sumisa*, a una posición de incompetencia. Finalmente Castillo propone pistas de superación a partir de la valoración del profetismo y la comunidad en la Iglesia. Su primer alcance sería la recuperación del Espíritu como fuente de inspiración en la Iglesia. Y el segundo alcance sería el equilibrio entre la pneumatología con respecto a la cristología para un correcto planteamiento jerárquico y jurídico en la Iglesia.⁹⁰

El significado del sínodo para la IdP ocupa las reflexiones de Sobrino. En su análisis asevera que tanto el Concilio Vaticano II, Medellín, como Puebla, la realidad del mundo fuera de Europa y lo teológico (lo que proviene de Dios) son las vías de evaluación de los contenidos y la lógica de argumentación del sínodo. Los obispos continúan con la lógica usual del Vaticano II y ponen los problemas de la Iglesia europea como temas centrales: secularización, indiferencia, ateísmo, deshumanización etc.⁹¹ Frente a estos problemas el sínodo propone una nueva eclesiología del misterio y la de comunión. Sin embargo, la eclesiología abordada por el sínodo no asume coherentemente los puntos considerados por Sobrino como esenciales para el *contenido* y el *espíritu* del Vaticano II, la importancia de la misión para la Iglesia (*ad extra*) y la Iglesia pueblo de Dios (*ad intra*).

En su juicio el teólogo de la UCA destaca que la eclesiología del sínodo es fragmentaria. No está elaborada en todos sus detalles. Es una eclesiología que busca acercarse al mundo a través de la comunión proclamando el aspecto de la Iglesia como misterio. No obstante, no se aclara suficientemente el significado de misterio ni aparece una referencia directa a Dios, fuente de ese misterio. Tanto lo sagrado como lo secular son apreciados desde un punto de vista eurocentrista previo a un análisis cristológico, que sirva de punto de partida. Por lo tanto, el sínodo opta por la vía doctrinal para llegar a sus conclusiones. Con esta vía se limita de antemano el alcance de las reflexiones sinodales a otros continentes y a sus Iglesias locales. En América Latina esto significa un retraso al proceso de latinoamericanización del Evangelio y de evangelización de Latinoamérica.

Un aspecto significativo es que se pasa por alto la importancia de los signos de los tiempos (GS, 4) a través de los cuales la Iglesia discierne su misión en el mundo, fuera de ella misma. Sin los signos de los tiempos como criterio de dirección la eclesiología del sínodo se aleja de la dialéctica entre identidad y misión eclesial, tal como lo expresaban la *EN* y el magisterio latinoamericano de Medellín y Puebla, que

88 Cf. *ibid.*, 82.

89 Cf. J. A. Estrada, *La identidad de los laicos, ensayo de eclesiología*, (Biblioteca de teología 2), Paulinas, Madrid 1990.

90 Inicialmente L. Boff reflexiona la Iglesia desde lo institucional (el Hijo) y carismático (el Espíritu) y posteriormente a partir del modelo trinitario de la *perijóresis*. Cf. respectivamente L. Boff, *Iglesia carisma y poder*, (Presencia teológica 11), Sal Terrae, Santander 1982, XI-XII, 227-262 y *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, (Cristianismo y sociedad 5) Paulinas, Madrid 1987, 133-134.

91 Cf. J. Sobrino, "El sínodo de Roma. Su significado para América Latina", *ECA* 40(1985)445-446, 931, 933. Esta opinión es ratificada por el análisis del *Sitz im Leben* de los contenidos del Sínodo efectuado por H. Pottmeyer. Para él la creciente institucionalización, burocratización de la Iglesia alemana en un ambiente consumista acentúa que la Iglesia sea pensada como misterio. Cf. H. Pottmeyer, "La Iglesia misterio e institución", *Concilium* o.c. 1986, 433-446.

como nuestro autor sistematiza, concibieron una Iglesia desde los signos de los tiempos.

Para Sobrino el problema de fondo consiste en que el sínodo introduce una eclesiología que no está justificada claramente en una cristología⁹² En el sínodo se introduce una teología de la cruz en forma intuitiva, pues no está profundizada, porque no la presenta como cruz de Jesús.

Por qué se recurre a la teología de la cruz es algo que Sobrino intenta desvelar. Él llega a concluir, primero, que con la cruz se le quiere quitar al Vaticano II el optimismo ingenuo⁹³ de una Iglesia que peligra ante su excesiva confianza en el mundo. Segundo, que el sínodo ve al secularismo como el mayor problema para la Iglesia.

Sistemáticamente, esto significa, que se quiere limitar el énfasis que se ha hecho en los signos de los tiempos. Se quiere evitar que los signos de los tiempos encaminen la introducción eclesial en el mundo y que aquello que existe en ese mundo -conflicto, pecado- se introduzca en ella. Aquí también yace el motivo de la acentuación de la Iglesia-comunión y del olvido del pueblo de Dios -concepto que devuelve la historicidad y su carácter de igualdad a la Iglesia.⁹⁴ De ahí también, que la teología de la cruz del sínodo tenga como base una cruz limitada, porque no considera la situación del mundo (cruz objetiva), ni la respuesta (reacción) ante ella. "no dice qué debe hacer el sujeto con el mundo crucificado".⁹⁵

7.4.2. Cruz y comunión en la eclesiología de la IdP

Ante los problemas de una eclesiología de la cruz y una eclesiología de la comunión mística, sin suficiente historia, en lo que respecta a Jesús y vida eclesial de hoy presenta Sobrino una corrección que tiene a la cristología y la realidad latinoamericana por fundamento.

En su opinión la cruz va unida al camino de Jesús y por ello es consecuencia de la práctica determinada de quien ha cultivado una subjetividad praxeica. Por subjetividad praxeica comprende nuestro autor el acto de dejarse afectar por un mundo con muerte y víctimas concretas, y una praxis orientada a liberarles de sus cruces. La subjetividad praxeica de Jesús testimonia la entrada del sufrimiento de los crucificados en su vida y desencadena hoy un seguimiento que no puede ser historizado al margen de su cruz y las cruces de los que hoy sufren en América Latina y el llamado Tercer Mundo. Una eclesiología de la cruz reflexionada desde la cruz de Jesús plantea un enfoque historizado de la fe en Jesús y la práctica de su mensaje hoy. Apreciemos que Sobrino rescata la prioridad de la vía cristológica sobre la doctrinal. La cristología tiene un alcance normativo para la eclesiología. Ahora en el campo de la eclesiología veamos el alcance de la prioridad cristológica a partir del término subjetividad praxeica.

La Iglesia no se organiza a partir de un misterio intangible, ni tampoco la comunión puede pensarse solamente a partir de su propiedad mística. Se organiza desde Jesús y para continuar su camino se encarna como Él en el mundo de los pobres. La cristología proporciona a la eclesiología un sentido histórico para mantener su

92 Cf. J. Sobrino, "La 'teología de la cruz' en el sínodo", *Sal Terrae* 74(1986), abril, 257-272, publicado parcialmente en *id.*, "La teología de la cruz hoy", en H. Gil/ S. Galilea/ J. Sobrino, *Pascua de liberación, Espiritualidad de la cruz habitada*, (EAS 3), Ed. PS, Madrid 1993, 49-65.

93 Recordemos aquí el Informe de fe del cardenal J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens, Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, Zürich 1985.

94 Sobrino encuentra esta razón en el libro del cardenal Ratzinger *Informe sobre la fe*. "Detrás del concepto, hoy tan en boga, de Iglesia como solo 'pueblo de Dios' perviven sugerencias de eclesiologías que vuelven, de hecho, al Antiguo Testamento, y perviven también, posiblemente, sugerencias políticas, partidistas y colectivistas" (55). Cf. J. Sobrino, "El sínodo de Roma, su significado para América Latina", *art. cit.* (1985), 934.

95 J. Sobrino, "La 'teología de la cruz' en el Sínodo", *art. cit.* (1986), 261.

significado histórico, porque sus aportes invitan a la Iglesia a situarse en el lugar más concreto para comulgar con pueblos crucificados. Es ahí donde la Iglesia desarrolla su subjetividad praxica porque se constituye como Iglesia luchando contra el pecado que da muerte y propiciando la praxis que genera vida.⁹⁶

El testimonio eclesial de la IdP y la realidad de pasión en el Tercer Mundo reorientan la eclesiología de la comunión del sínodo. Ya en la década de los setenta Sobrino reflexionaba sobre la comunión a partir de los pobres, donde la IdP había encontrado un cauce para unir a la humanidad con Dios y para fomentar la unidad intereclesial.⁹⁷ Ahora enfoca la comunión en relación con los sufrientes -entre los que también cuenta a la misma Iglesia crucificada por su solidaridad con los pobres⁹⁸- para indicar que así logra constituirse de acuerdo a su principio de organización eclesial: el seguimiento de Jesús.

A partir de esta reflexión nuestro autor expone las consecuencias del acercamiento histórico de la Iglesia a los crucificados. En lugar de un repliegue la verdadera comunión con los crucificados actuales le exige a la Iglesia una mayor inserción en un mundo sufriente. La Iglesia tiene que vencer el miedo al mundo porque los pueblos crucificados no constituyen su amenaza: son los pueblos que hoy completan la pasión de Cristo. Para terminar, el teólogo de la UCA afirma que al comulgar con los crucificados la Iglesia realiza entre ellos su vocación eclesial por la vía de la solidaridad, el amor, el martirio, la santidad y de la esperanza que dan los pobres. Su reflexión es continuada con un segundo aporte para historizar la comunión eclesial en el mundo de los crucificados. Él basará su argumentación en la teología del Reino de Dios.

La IdP y las vías de acceso al Reino de Dios

Sobrino prosigue sus aportes en un estudio sobre el Reino y Jesús. La relevancia del tema radica en la búsqueda de una formulación que haga justicia al significado de la revelación de Dios y que contribuya a su comprensión como liberación histórica de los pobres. Con ello pretende rescatar el componente histórico de la fe abandonado durante el sínodo de obispos de 1985 y necesario para una reflexión eclesiológica en una situación de crucifixión y espera de liberación. En otras palabras, desde el Reino Sobrino accede a lo que debe constituir la identidad de la Iglesia en América Latina y que el cardenal A. Lorscheider nota ausente en el sínodo extraordinario: "Nos quedamos muy lejos de un interés real por una *Iglesia de los pobres* y una *Iglesia pobre*, en la que los pobres tengan voz y sitio, de una *Iglesia de la primera bienaventuranza*."⁹⁹

Según Sobrino hay dos posibilidades escatológicas para acceder a una comprensión del carácter histórico de la revelación de Dios: la resurrección y el Reino. Y él privilegia al Reino de Dios porque considera que expresa mejor el sentido de la liberación de los pobres. El Reino de Dios posee un primado porque es un acontecimiento que ya da sentido histórico a la revelación. El Reino ilumina ya la búsqueda de liberación en la historia. En sus palabras: "la resurrección, que en sí misma tiene gran fuerza para expresar el sentido último de la historia y la esperanza radical, no tiene tanta fuerza para mostrar cómo ya hay que vivir en la historia. Tiene gran fuerza para mostrar la utopía final, pero no tanta para mostrar cómo hay que vivir ya ahora y encaminarse

96 Anteriormente observamos como este significado es conceptualizado como ser humano con espíritu. Con la expresión subjetividad praxica Sobrino quiere enfatizar el papel de la dimensión personal en la misión, el seguimiento de Jesús y en el proceso que lleva a la cruz. Cf. en nuestro estudio los segmentos 7.3.2 y 8.2.3.

97 Cf. 2.3.4 de nuestro estudio.

98 Cf. J. Sobrino, "La 'teología de la cruz' en el Sínodo", *art. cit.* (1986), 267.

99 A. Lorscheider, "Un Sínodo Extraordinario a los veinte años del Concilio", *Concilium* 22(1986)208, 413. Las cursivas de la última frase son nuestras.

hacia esa utopía ¹⁰⁰ Después de privilegiar al Reino para captar ya la revelación de Dios como liberación nuestro autor discurre sus consecuencias para la constitución de la Iglesia dedicada al servicio de la salvación como liberación de los pobres

El Reino de Dios es una promesa que hoy exige que se le historicice y para saber cuál es su significado hay que seguir un criterio cristológico Pero como lo ilustra el teólogo centroamericano, no todas las cristologías contienen elementos que acercan al Reino Hay el criterio cristológico de la vía nocional Aquí se accede al significado del Reino desde la noción que Jesús pudo tener, con el peligro de llegar a un significado de vaguedad y abstracción, porque no se llega a proponer un significado con consecuencias concretas ¹⁰¹ Otra vía de acceso al significado del Reino es la praxis de Jesús ¹⁰² Sobrino destaca tres actividades

- Sus milagros como signos del Reino
a través de ellos Jesús manifiesta actitudes de liberación, compasión, misericordia
- Sus denuncias y desenmascaramientos
a través de anatemas individuales y generales Jesús pone de relieve las características y consecuencias del antirreino
- Su muerte
"Jesús, el 'mediador' de Dios, fue asesinado por los mediadores de otros dioses porque la 'mediación' de Dios, el reino de Dios, es una amenaza objetiva a otras mediaciones de otros dioses" ¹⁰³

La praxis de Jesús, como vía de acceso al significado de Reino, ayuda a comprender la salvación en relación con necesidades y esperanzas concretas e inmediatas de quienes ansían liberarse de la opresión

En último lugar Sobrino presenta la vía del destinatario de la praxis por el Reino Aquí parte de los hallazgos exegéticos que aclaran que los destinatarios del Reino de Dios son los pobres, para formular posteriormente el siguiente principio hermenéutico "contenido y destinatarios del reino se esclarecen mutuamente" ¹⁰⁴

La vía del destinatario es primordial para la reflexión teológica latinoamericana y la IdP En sus reflexiones y prácticas ambas han mantenido la centralidad del Reino, escogiendo las vías en un orden que va de los destinatarios del Reino a la praxis de Jesús Dicho orden ha dado origen a una comprensión de la salvación a partir de la distinción entre Jesús -el Mediador-, el Reino -la mediación- y la historia como lugar de realización de la voluntad del Padre ¹⁰⁵ La salvación del Reino está ya presente a nivel de Mediador, sin embargo, "no es una realidad a nivel de mediación", porque la voluntad de Dios para el mundo aún aparece inacabada De ahí nace la pregunta ¿qué significado se desprende de esa distinción? A ello responde Sobrino que el Reino es la voluntad divina de vida para los pobres ¹⁰⁶ Precisamente aquí radica la

100 J. Sobrino "La centralidad del 'reino de Dios' en la teología de la liberación" *RLT* 3(1986)9 250

101 Sobrino plantea este juicio a partir de una crítica a la cristología de W. Kasper *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1973 y *Teología y reino de Dios* Salamanca 1974

102 Sobrino afirma que esta vía de acceso también ha sido considerada en la teología progresista por E. Schillebeeckx en su obra *Jesus an experiment in Christology* New York 1979

103 J. Sobrino, *ibid*, 261

104 *Ibid* 262

105 Cf. *ibid* 267, 277-278

106 En la determinación del Reino como voluntad de vida para los pobres Sobrino recoge las reflexiones sobre el Dios de la vida (cf. 7.1.1 de nuestro estudio) Además acentúa la *protología* sobre la *plenificación* "el pecado primario del reino no es contra la escatología, sino contra la creación" No obstante también recuerda la importancia del doble carácter del *escatón* como utopía pone reservas y condena la situación presente de las víctimas *Ibid*, 274

captación de la salvación como liberación histórica y la base teológica que sustenta la opción por los pobres en América Latina

El aporte de Sobrino ayuda a comprender la praxis parcial de la IdP, en favor de los destinatarios del Reino, como una opción por el Reino de Dios. A través de los pobres el Reino de Dios es el horizonte último de comprensión de la Iglesia.¹⁰⁷ Optando por el Reino que se presenta como voluntad divina para liberar a los pobres la IdP encuentra su identidad. La vía del destinatario no solamente le compete a la IdP. Sobrino hace un llamado a toda la Iglesia para que se organice desde la materialidad de la pobreza y sirva al Reino de Dios reivindicando la liberación de los pobres, pues a través de ellos puede concretar el ideal evangélico de propiciar el Reino.

7.5. Identidad cristiana de la IdP y signos de los tiempos [1988-1989]

Jon Sobrino cierra la década de los ochenta con aportes a un modelo eclesial contextual que responde a las dificultades en Iglesia universal. La Iglesia universal transita por una situación que desafía la comprensión de su identidad cristiana y pone en peligro su relevancia en el mundo.¹⁰⁸ En sus pistas para una respuesta eclesial el teólogo centroamericano reflexiona el significado de la identidad cristiana de la Iglesia. Y a partir de este punto de vista fundamental ofrece una respuesta a las dificultades de la Iglesia, en especial a los dilemas entre el individuo y la comunidad y a la dificultad proveniente de la comprensión del Evangelio como una letra sin nada nuevo que decir al mundo de hoy.¹⁰⁹ Tomando un punto de partida cristológico Sobrino se ubica hermenéuticamente en la vía originante de la identidad eclesial para recuperar la comprensión de su significado. Pero, una vez que recupera el sentido de la identidad - en forma conceptual- no lo transporta directamente a la situación actual. La identidad cristiana necesita actualización, para lo cual, insiste nuestro autor, hay que remitirse a los signos de los tiempos. Los signos de los tiempos aportan los criterios al discernimiento cristiano y son el paso previo al ejercicio historizante de la identidad cristiana. A continuación destacamos cómo Sobrino plantea el problema de la recuperación de la identidad cristiana y cómo advierte desde ahí alcances para la EdL.

7.5.1. Identidad cristiana y comunidad eclesial

Situándose en la tradición teológica, de quienes desde el *ser* y la *esencia* han reflexionado sobre la fe cristiana y los cristianos, inicia Sobrino su ensayo sobre lo más elemental del cristianismo.¹¹⁰ Para lograr su objetivo propone un método histórico de acercamiento y elige el camino seguido por los primeros cristianos. En su opinión los primeros cristianos partían tanto del Jesús histórico y resucitado como de su Espíritu. Es especial, nuestro autor destaca que el Espíritu de Jesús inspira para volver desde la posteridad a la anterioridad, a fin de rehacer en la actualidad lo acontecido en Jesús.

Como resultado de su investigación Sobrino formula que la identidad cristiana está ligada al seguimiento de Jesús, de su fe y mediación. Ser cristiano es seguir lo

107 Cf *ibid.*, 277

108 Cf J. Sobrino, "La identidad cristiana" *Diakonia* 12(1988)46-124, *id.*, "Jesús, teología y buena noticia", en AAVV, *Teología y liberación. Escritura y espiritualidad. Ensayos en torno a la obra de G. Gutiérrez*, CEP/Instituto Bartolomé de las Casas, Lima 1990, vol. II, 23-47.

109 Cf Sobrino atiende a la constatación que Schillebeeckx efectúa en la Iglesia: el vaciamiento de las Iglesias por la ausencia de una fidelidad creativa. Cf E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981, 103. Aquí Sobrino pregunta si tras el vaciamiento de las Iglesias esta o no la coparticipación de la teología y de la comunidad en la incapacidad de presentar al Evangelio como buena noticia. Cf "Jesús, teología y buena noticia", en AAVV, *Teología y liberación. Escritura y espiritualidad. Ensayos en torno a la obra de G. Gutiérrez*, o.c. 1990, vol. II, 27. Reelaboración de J. Sobrino, "Jesús como buena noticia. Repercusiones para una talante evangélico", *Sal Terrae* 76(1988) octubre 715-726.

110 Cf J. Sobrino, "La identidad cristiana", *art. cit.* (1988)46-95-127.

desencadenado por su encarnación ¹¹¹ Igualmente, ser cristiano consiste en seguir la fe de Jesús en el Padre y su papel mediador del Reino, es rehacer su anuncio e inicio del Reino como buena noticia para los pobres Y ese camino de vida y anuncio del Reino encauzan a la evangelización De este modo el teólogo de la UCA enlaza la identidad cristiana con la identidad eclesial ¹¹²

¿Cuál es el contenido de la identidad cristiana? Para Sobrino Jesús deja pasos y rasgos en su acercamiento del Reino En ellos prevalecen criterios para comprender la identidad cristiana como disposición a favorecer la vida de los que la tienen constantemente amenazada Con pasos insiste Sobrino en la comprensión de la identidad cristiana siguiendo las etapas que Jesús recorrió con su encarnación como opción a ser carne en el reverso del mundo, su práctica salvífica acompañada con amor-misericordia, proexistencia, descentramiento y coexistencia en favor de los sufrientes del mundo, la cruz de su lucha contra el antirreino, la resurrección como justicia, aprobación y plenificación de su camino ¹¹³ Y con rasgos indica el talante de Jesús hacia los hombres y Dios en su acercamiento del Reino fe y testimonio De cara a los hombres Jesús se encarna en la historia y actúa en ella con la honradez (que proviene de su opción por la realidad), con misericordia hacia los sufrientes y denunciado su opresión y manipulación Hacia Dios, el talante de Jesús se da a conocer en su apertura al misterio de Dios, (quien no cesa de revelarse a través de la historia cambiante), y se da a conocer al divulgar a al Padre como uno que es bueno y nuestro ¹¹⁴

Al enfocar el alcance de la identidad cristiana en la Iglesia Sobrino incorpora su relación con la comunidad eclesial La Iglesia es el lugar privilegiado donde se realiza la identidad cristiana ¹¹⁵ Ella realiza su identidad con un movimiento que va de lo comunitario a lo personal, es decir, de lo mutuo a lo propio No obstante, no solamente se trata de privilegiar la comunidad sobre el individuo, hay que definir la comunidad a partir de su talante cristiano y su ubicación histórica el ser-para-los-demás va unido al estar-con-los-demás La unidad entre el ser y estar de la comunidad significa que construye su identidad unida a su localidad Es ahí donde la comunidad procura la unidad de la humanidad y la formación del *pueblo de Dios* ¹¹⁶ Entonces, a partir de la realización local de la identidad cristiana se quiere alcanzar la vocación universal de la Iglesia, que consiste en ayudar desde su sacramentalidad a la configuración del pueblo de Dios Específicamente para el teólogo salvadoreño la Iglesia pone su identidad al servicio del pueblo de Dios cuando logra integrar los componentes divino (de Dios), social (pueblo) y mayoritario (pobres) con su seguimiento de Jesús y su anuncio del evangelio ¹¹⁷

Podemos sintetizar las reflexiones de Sobrino en torno a la identidad eclesial en tres elementos Ante todo, la posición descentralizada del individuo y de la institución eclesial permiten apreciar la identidad como vocación eclesial en permanente edificación De aquí se desprende que la identidad cristiana tiene a la evangelización

111 Cf *ibid* 102-105

112 Cf J Sobrino, "Jesus como buena noticia Repercusiones para un talante evangélico" *art cit* (1988), 717 Este artículo es una continuación de *Id*, "La centralidad del 'Reino de Dios' en la teología de la liberación", *RLT* 3(1986)9, 247-281 Vease pto 3.2.1 de este trabajo

113 Cf J Sobrino, "La identidad cristiana", *art cit* (1988)

114 Cf J Sobrino "Jesus como buena noticia ", *art cit* (1988) 719-722 Vease "Dios de la historia" en 7.1.2

115 Cf J Sobrino, "La identidad cristiana", *art cit* (1988), 122

116 Con su reflexion sobre la identidad y localidad de la comunidad eclesial recepta Sobrino la afirmacion de la relevancia de la iglesia para el mundo tal como la consagraron los obispos en el Vaticano II " la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la union intima con Dios y de la unidad de todo genero humano " (LG 1)

117 Cf *ibid* 124, J Sobrino, "Jesus como buena noticia", *art cit* (1988), 725

de la realidad y de la Iglesia misma, al seguimiento de Jesús y a la liberación humana como momentos privilegiados de su concreción eclesial en el mundo. La reflexión de Sobrino sobre la identidad cristiana en la Iglesia no solamente se limita a sus componentes cristológicos y comunitarios. Es por ello que analizamos en el siguiente punto las implicaciones y recursos teológicos que se hacen necesario al momento de acercar estas nociones a la realidad sociopolítica.

7.5.2. *Identidad y signos de los tiempos*

Dios se continúa revelando en el presente¹¹⁸ y esa convicción ampara la necesidad de acoplar la teología de los signos de los tiempos al método de la recuperación histórica de la identidad cristiana a partir de su origen fundante.¹¹⁹ Esa convicción estuvo presente durante la celebración del Concilio Vaticano II, donde se subraya la necesidad del discernimiento de la presencia de Dios para el mantenimiento actual de la identidad cristiana en la Iglesia.¹²⁰

Por signos de los tiempos comprende Sobrino una realidad histórica concreta a la que se accede a través de dos modos de acercamiento.¹²¹ El primero es la interpretación histórica-pastoral, como lo se propone en la GS,4, que llama a la Iglesia a escrutar los signos de los tiempos. Los signos son aquí un criterio de discernimiento para que la misión eclesial responda a los sucesos que tienen lugar en la realidad del mundo. Y el segundo acercamiento es la comprensión histórico-teológica y tiene como base a la GS,11, donde los padres conciliares invitan al Pueblo de Dios a interpretar los signos de la presencia y del plan de Dios. En esta segunda comprensión la historia adquiere un significado sacramental: el Dios revelado se sigue revelando a través de ella. Con ello, el dato de la revelación de Dios en el pasado se convierte en criterio para examinar y *captar* donde hay que situarse, a través de cuáles signos Dios se continúa revelando.

7.5.3. *Pobreza-muerte, hecho mayor*

Según Sobrino la precisión histórica de los signos de los tiempos en Latinoamérica ha sido discernida desde los inicios de la teología de la liberación (TdL). Hechos mayores son por ejemplo, la irrupción de los pobres (Gutiérrez), los pueblos crucificados (Ellacuría), el clamor y el anhelo de emancipación total (Medellín). Los significados

118 Durante un congreso en Nueva Delhi en el que participaron teólogos cristianos y de otras religiones. Sobrino afirma que el patrimonio común de las grandes religiones proviene de su motivación fundamental: el anhelo de vida. De ahí que se esfuercen por mantener la correlación entre Dios y vida primaria. J. Sobrino, *Religiones orientales y liberación*. Cristianismo I. Justicia 25. Barcelona 1988. 9. Para Sobrino la correlación entre Dios y vida no solamente se mantiene con la vuelta a las fuentes: "paso que hemos visto en el segmento anterior 7.1.1. "una religión [y esto lo ilustra con el ejemplo del cristianismo que inspira a la TdL] tiene la capacidad liberadora si lo muestra en el presente" (16). Para ello es menester que la teología analice el presente y dirija sus esfuerzos a la potenciación religiosa de la liberación animando a la participación en OPs liberadoras. Dios y la vida no son para Sobrino un simple legado histórico que trasciende hasta nosotros solamente a través de un recuerdo.

119 Así lo ha afirmado también E. Schillebeeckx en la época de la renovación teológica provocada por el espíritu conciliar. No existe una *nuda vox Dei*. La hermenéutica tiene la constante tarea de interpretar lo pasado en lo nuevo. Un texto bíblico no se lee con una actitud neutral, sino que se hace desde el hoy, desde las fuentes del propio tiempo, con sus cuestionantes y momentos de prueba. Este es el momento de la precomprensión (*Vorverständnis*), no configurado por una tabula rasa, sino por una conciencia histórica. Cf. E. Schillebeeckx, "Auf den Weg zu einer katholischen Anwendung der Hermeneutik" en H. van der Linde/H. Fioret (eds.), *Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums*. Herder, Viena 1968, cap. III.

120 Cf. J. Sobrino, "¿Cómo hacer teología? La teología como 'intellectus amoris'". *Sal Terrae* 77(1989), mayo, 398.

121 Cf. J. Sobrino, "Los 'signos de los tiempos' en la teología de la liberación". *Estudios Eclesiásticos* 64(1989): 250-251. "Teología en un mundo sufriendo. La teología de la liberación como 'intellectus amoris'". *RLT* 5(1988)15, 243-266. Utilizamos su reaparición en *id.* *El principio misericordia* (Presencia teológica 67), *Sal Terrae*, Santander 1992, III, 47-48.

que la TdL le ha dado a los signos de los tiempos pueden ser comprendidos con la ayuda de tres categorías sistematizadas por el español González-Carvajal¹²²

- Sociológica. son signos que por su generalización y frecuencia caracterizan una época. De ahí que puedan ser las necesidades y aspiraciones humanas,
- Histórica. son signos de la revelación de Dios en la historia,
- Bíblica. son signos para dar nombre a los signos del Reino de Dios

Con hecho mayor la TdL presta atención a los sucesos históricos que mediatizan sacramentalmente la presencia de Dios. Se busca entonces el correlato histórico de Dios. La revelación de Dios muestra a los sufrientes como una constante histórica hacia la cual se ha dirigido. Esa constante histórica la busca la TdL en su propia realidad y la encuentra en el hecho masivo de la pobreza cruel, injusta, estructural y duradera¹²³. La realidad de los sufrientes en América Latina es la de aquellos que viven en constante cercanía a la muerte. Sobrino codifica esa realidad con el término pobreza-muerte. Sin querer descuidar otras negatividades, el teólogo centroamericano afirma que la pobreza-muerte es la negatividad central. Proviene del antirreino y genera división¹²⁴. ricos/pobres, verdugos/víctimas. Pero también acrecienta la brecha entre otras negatividades provenientes de otras raíces: raza, sexo, cultura. De ahí, nos dice Sobrino, que se hayan propuesto a los signos de los tiempos desde una realidad mayoritaria, una grave realidad, que obliga a discernir su contenido objetivo.

Conclusiones eclesiológicas

Los signos de los tiempos significan que la Iglesia debe atender a la palabra que Dios hoy comunica y a organizarse de tal modo que contribuya a hacerla realidad en el mundo de hoy. Vemos brevemente la relación entre signos de los tiempos e identidad eclesial según Sobrino.

En primer lugar, los signos de los tiempos indican una actitud ontológica en la Iglesia. Para la Iglesia es primordial que atienda a los signos de los tiempos, porque a través de ellos desempeña su identidad cristiana. La revelación continua de Dios conlleva a que se le acepte como misterio¹²⁵. La actitud ontológica consiste en el respeto, la apertura y humildad eclesial ante lo que es mayor que ella.

En segundo lugar, a través de los signos de los tiempos la Iglesia se configura sierva sacramental al servicio de la salvación del mundo. Cuando la Iglesia discierne la autocomunicación de Dios en la historia actual puede responderle adecuadamente y está acreditada para acercar la salvación de Dios¹²⁶.

122 Cf. L. González-Carvajal, *Los signos de los tiempos, el Reino de Dios está entre nosotros*, (Presencia teológica 39), Sal Terrae, Santander 1987, 26-27.

123 Cf. J. Sobrino, "Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como 'intellectus amoris'", en *id.*, *El principio misericordia*, o.c. 1992, 49.

124 Cf. *ibid.*, 53.

125 Cf. J. Sobrino, "La identidad cristiana", *art. cit.* (1988), 125, también pto. 7.1.3 de nuestra investigación.

126 En la reflexión sobre la adecuada respuesta histórica a la revelación de Dios señalamos el inicio de una comprensión eclesiológica del ejercicio de la misericordia como re-acción ante el dolor de la mayoría sufriente. Explícitamente Sobrino desarrolla aquí contenidos hermenéuticos para un quehacer teológico con misericordia. El enfoque propiamente eclesiológico aparecerá un año más tarde. La misericordia es un amor profundo dispuesto a correr 'cualquier riesgo personal e institucional para atender al hondo del camino'. Cf. J. Sobrino, "Iglesia samaritana: el principio-misericordia", *Sal Terrae* (1990)927, 665-678. Reelaborado en *id.*, "Iglesias ricas e Iglesias pobres, y el principio-misericordia. Una Iglesia 'pobre' es una Iglesia 'rica' en misericordia", *RLT* 7(1990)21, 307-323, "Liberación misericordia y justicia", homilía con motivo de los 60 cumpleaños de Gustavo Gutiérrez. Publicada en la revista peruana *Páginas* 13(1988)93, 55-60, de aquí 57.

Y en tercer lugar, además de su importancia para la identidad y la misión eclesial los signos de los tiempos son un principio de verificación eclesial. Sirven para evaluar la concreción eclesial de la voluntad de Dios. Además, la correcta respuesta a los signos origina virtudes cristianas, "más fe, más esperanza, más caridad, más vida cristiana en el pueblo de Dios, en la vida religiosa, en la jerarquía, y más martirio -la verificación definitiva"¹²⁷.

Como conclusión tenemos que Sobrino reflexiona la identidad cristiana y valora su elemento comunitario para la realización de la vocación eclesial de constituir el pueblo de Dios. La realización de la identidad eclesial va unida al lugar donde está situada la comunidad (localidad). Ahí la Iglesia discierne los signos de la actual revelación de Dios. Atendiendo y realizando lo que Dios ha transmitido en el pasado y transmite hoy día la Iglesia recobra, realiza y verifica su identidad cristiana.

127 J. Sobrino, "¿Cómo hacer teología? La teología como 'intellectus amoris'", *Sal Terrae* 77(1989), mayo, 401.

Capítulo 8. Defender la vida y propiciar la paz, misión de la IdP [1980-1989]

En 1982 Jon Sobrino presenta una sistematización teológica de lo acontecido en El Salvador y en la IdP ante un auditorio alemán ¹ Ahí expone un juicio sobre la realidad salvadoreña desde el magisterio universal y local de la Iglesia. En efecto, con base en los documentos del CELAM, juicios del papa Juan Pablo II y de Mons. Romero juzga Sobrino la realidad salvadoreña. Ahí existen.

- Una miseria colectiva como injusticia que clama al cielo (Medellín, Justicia, 1)
- El más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza (Puebla, 29)
- Brutales represiones originadas por la ideología de la seguridad nacional (Juan Pablo II)
- El imperio del infierno (Mons. Romero) ²

A la lectura de la ética social de la Iglesia el teólogo de la UCA añade contenidos provenientes de una lectura sociopolítica. Desde ahí denuncia que los pobres no solamente están sometidos a la pobreza, al hambre y a la enfermedad, sino que también son amenazados, reprimidos y asesinados.

Previo a un análisis de la importancia de esa realidad para la misión eclesial, Sobrino discurre su importancia teológica como signo de los tiempos que nos acerca al sentido de la creación de Dios y de la cruz de Cristo. Primero, la realidad salvadoreña refleja una situación extendida en el Tercer Mundo. Por su gran dimensión la realidad del pobre es el hecho mayor de la historia actual. Hecho, que para nuestro autor significa que la creación está amenazada por la negación de la primarísima voluntad de Dios, que todos tengan vida ³ Segundo, la realidad salvadoreña es signo de los tiempos de un pueblo crucificado ⁴ En la crucifixión del pueblo aparece claramente aquello que llevó a Jesús a la cruz: la absolutización de los ídolos de la muerte y la esperanza de quienes aguardan resucitar.

Después de efectuar un juicio y una valoración teológica de la realidad de pobreza y muerte del pobre en El Salvador, Sobrino explora sus repercusiones para la misión eclesial. En particular enfoca el problema de la pobreza-muerte junto a otros elementos para lograr la paz en el país: la política externa salvadoreña, el diálogo por la reconciliación y la paz, continuos llamados a la unidad y a una verdadera opción por el pueblo en la Conferencia Episcopal de El Salvador. Sobre todo propone la misión como servicio eclesial a la mediación entre el ejército y el FMLN. En su opinión la Iglesia sirve a la paz en El Salvador cuando divulga la verdad sociopolítica de lo que ahí ocurre y cuando mantiene la esperanza de la paz como una realidad que sí es posible alcanzar. Para Sobrino los signos de los tiempos han de guiar teológicamente la misión de la Iglesia para que su misión sea un servicio efectivo al pueblo de Dios y pueblo salvadoreño.

1 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia de El Salvador, interpelación y buena noticia", *ECA* 38(1983)411, 27-36, ponencia expuesta durante el Katholikentag en Düsseldorf en septiembre de 1982.

2 Cf. *ibid.*, 28-29.

3 Cf. *ibid.*, 29.

4 Cf. *ibid.*, 30. En una homilía pronunciada en la St. James's Church Piccadilly en Londres con ocasión de la conmemoración ecuménica del III aniversario del martirio de Mons. Romero (24.3.83) Sobrino insiste en sistematizar el problema salvadoreño con categorías teológicas. En El Salvador existe una historia con un lado oscuro, donde hay ídolos que crucifican al pueblo (cristología) y que recuerda que como seres humanos somos capaces de asesinar y así destruir la creación de Dios (teología de la creación). Cf. J. Sobrino, "Mons. Romero: un hombre de este mundo y un hombre de Dios", *ECA* 38(1983)413-414, 289-296, de aquí 290.

La IdP, asevera Sobrino, ha prestado atención al hecho mayor de la historia, la crucifixión de un pueblo. La IdP se ha acercado al mundo de los pobres, siguiendo a Jesús. Aquí yace la respuesta de la IdP a Jesús y a la realidad que le exige encaminarse al encuentro con los pobres y quedarse entre ellos. Por haberse acercado a ellos la IdP conoce lo que le sucede a los pobres. La IdP se percata de la verdad de las cosas, es decir, sabe lo que acontece en la realidad sociopolítica de El Salvador.

Acercada y conociendo lo que le sucede a los pobres la IdP se compadece como Jesús (*misereor super turbas*) y despliega una misión encarnada. La IdP ha articulado su opción por los pobres como la misión de dar vida en abundancia, expresión de su seguimiento de Jesús y de su fe en el Dios de la vida. La IdP comprende que dar vida significa quitar el pecado del mundo. Y en la situación salvadoreña dar vida se convierte prontamente en defensa de la vida de los pobres. Por eso para la misión de la IdP la profecía denunciante del pecado en la realidad salvadoreña es un elemento nuclear. A través de una misión encarnada en el mundo de los pobres la IdP hace a la Iglesia profética, porque acompaña sus procesos y justas luchas de liberación, les corrige y propone al diálogo y la negociación como vía de solución de la guerra que azota al país. Por último la IdP sostiene la esperanza de los pobres cuando los anima a organizarse en CEBs, cuando les da su lugar dentro de la Iglesia, cuando se hace oyente de sus preocupaciones y logra darles la certeza de la cercanía de Dios y de la Iglesia.

Al concluir su reflexión Sobrino hace una afirmación fundamental en su misión encarnada: la IdP "ha encontrado su verdadero lugar, no buscándolo dentro de sí misma, sino en el mundo que la rodea, ni buscándolo tampoco simplemente en el mundo, sino en el mundo real en que existe, en el mundo de los pobres"⁵. Con su misión encarnada la IdP ha solucionado aquello que Sobrino llama 'problema ecológico', es decir, ha hallado un balance entre la Iglesia y su ambiente. ¿cómo ser evangélicamente cristiana e históricamente salvadoreña?⁶ En opinión de Sobrino la IdP ha realizado un verdadero milagro, porque se ha hecho seguidora de Jesús en El Salvador por amor a los pobres. Más al mismo tiempo reconoce, que "la presentación de la Iglesia salvadoreña está idealizada, pero no es idealista [] porque no siempre ni todos han realizado esa opción por los pobres, ni con la intensidad proporcionada a la miseria y la opresión de los pobres [] porque en esa Iglesia se mantiene mucho de esa opción, mucho heroísmo y entrega en el acompañamiento al pueblo sufriendo, mucha fe, mucha esperanza y fortaleza y mucha práctica de la pobreza en medio de los horrores de la represión y de la guerra."⁷ En la fidelidad histórica al seguimiento de Jesús la IdP se convierte en un acontecimiento del Espíritu. El don de la creatividad testimonial surge en ella para hacerse finalmente creíble en la situación salvadoreña.

En el cap. 8 exponemos y analizamos las reflexiones que Jon Sobrino dirige a la misión de la IdP en El Salvador en la década de los ochenta. En ellas comprenderemos sus lecturas de la realidad sociopolítica del país centroamericano y sugerencias para una praxis articulada con las necesidades primordiales de los pobres. Detallamos a continuación el orden de nuestra exposición: la misión en tiempos de persecución y liberación (8.1), donde recogemos las contribuciones de Sobrino a desarrollar una misión eclesial orientada a la mediación entre las partes en conflicto, a la humanización del mismo y a la consecución del diálogo por la paz. Bajo la misión de la IdP en la perspectiva de la generación de vida (8.2) aparece la búsqueda de una vida humana para los pobres como tarea que acerca la IdP a Jesús y la hace santa. Continuaremos con la misión de la IdP en lugares de condenación y

5 *Ibid*, 28

6 Cf *ibid*, 29

7 J. Sobrino "La Iglesia de El Salvador, interpelación y buena noticia", *art. cit.* (1983), 35

salvación (8 3), donde veremos cómo el teólogo jesuita anima una misión motivada por el amor a los que hoy viven en lugares de condenación. Concluimos con los desafíos a la misión de la IdP en Centroamérica a finales de la década de los ochenta y criterios para afrontarlos (8 4)

8.1. Misión de la IdP en tiempos de persecución y liberación [1980-1984]

Al iniciar la década de los '80 la guerra civil en El Salvador impone la necesidad de orientar la misión eclesial para eliminar el problema de la muerte, tortura, encarcelamiento extrajudicial y desaparición de muchos civiles. La IdP ya no solamente tiene que responder con su misión a los procesos sociopolíticos que en parte le dieron origen, el desafío causado por estructuras generadoras de injusticia y opresión, y la irrupción de los pobres. Ahora llegan a la IdP otras prioridades y junto a ellas la necesidad de desarrollar una estrategia para poner fin a la guerra civil.

Jon Sobrino concibe una misión de la IdP que se nutre del testimonio cristiano que la apoyó durante la década de los setenta y espera que la IdP no evada los desafíos planteados por la nueva coyuntura salvadoreña ni condene a priori el camino optado por la revolución en Nicaragua. Particularmente en El Salvador la persecución al pueblo, a los MPs y a la IdP, provocan que el cristianismo orientado a la liberación de los pobres ceda a la tentación de la pasividad profética. Ante este reto Sobrino quiere revitalizar a la IdP recordando al testimonio de Mons. Óscar Arnulfo Romero.⁸ ¿Qué tiene que ver Mons. Romero con la situación de la IdP en la década de los ochenta? Sobrino asevera que el testimonio de Mons. Romero es relevante para la misión eclesial, porque significa la viabilidad histórica de la fe cristiana en tiempos de persecución y liberación.

Con anterioridad hemos abarcado en el apartado 7.1 una reflexión sobre la fe en Dios de la IdP de cara al significado de la revolución nicaraguense y la insurrección salvadoreña. En 8.1.1 nos serviremos ahora de aquellas comprensiones para enfocar el aporte sociopolítico y cristiano de la IdP a la situación salvadoreña. Veremos que Sobrino efectúa una lectura de la realidad salvadoreña y propone criterios para la realización de la misión eclesial. En 8.1.2 nuestro autor razona la posibilidad de consolidar una misión eclesial al servicio de la pacificación del conflicto armado y la búsqueda de justicia en el país. No obstante hay dos barreras que se lo impiden. Al interior de la Iglesia falta una coordinación de estos esfuerzos. A ello apunta el subapartado 8.1.3 donde Sobrino concibe al diálogo por la paz como un signo de los tiempos que revela la necesaria dirección de la misión eclesial en El Salvador.

8.1.1. Elementos para una mediación en favor de la paz y la justicia

A un año del martirio del arzobispo salvadoreño Mons. Romero reflexiona Sobrino el papel de la IdP ante la crisis social y política en que transitaba el país. En su lectura describe la situación sociopolítica de El Salvador como un impasse, puesto que no había ningún avance para grupo alguno.⁹ ¿Qué grupos están involucrados en la guerra civil? Sobrino distingue los diferentes partidos en disputa: de un lado está una coalición entre la democracia cristiana, otros partidos políticos tolerados por el gobierno y las fuerzas militares. De otro lado está la oposición formada por las OPs que forman el FDR y las OP-Ms aglutinadas en el FMLN. Para Sobrino la guerra no ofrecía una solución. La guerra civil había llevado al gobierno a la proclamación de un estado que salvaguarda su seguridad nacional concediendo el poder a las fuerzas armadas. Los militares no siguen ninguna estrategia de pacificación basada en el diálogo o en el consenso entre las diferentes fuerzas sociales y políticas del país. En cambio, las consecuencias de la militarización gubernamental en la población civil son

8 Cf. J. Sobrino, "Dios y los procesos revolucionarios", *Diakonia* 17(1981), 39-56, de aquí 41.

9 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia ante la crisis actual. Recordando a Mons. Romero", *ECA* 36(1981)390-391, 349-366, 6.1.1 y 6.1.2 de nuestro trabajo.

violentas y mortales. Las fuerzas armadas reprimían a todos los que cuestionasen su línea política. No distinguían entre los diferentes grupos de la oposición. Otros efectos de la militarización del estado emergen en la generación de un gran éxodo de refugiados, la deshumanización del país, con la provocación de condiciones de vida infrahumanas, el descrédito de la administración de la justicia, la falsificación y manipulación de la verdad en los medios de comunicación social.

Ahora bien, el teólogo de la UCA aprecia que la IdP puede generar una misión dedicada a poner fin a la guerra civil a través de una estrategia de diálogo y negociación democrática. ¿Por qué ésta y no otra solución? En su opinión se han propuesto algunas medidas para poner fin a la guerra que no han beneficiado nada, pues pecan de ineffectividad. Él califica, primero, a la *guerra* de irracional. No es una solución porque la victoria armada de algún bando no garantiza detener el conflicto originante. La victoria armada sólo indicará qué bando tiene más fuerza. Segundo, la *vía electoral* tampoco es la solución, porque el gobierno no goza de credibilidad pública. Además, las elecciones no traerán necesariamente consigo los cambios objetivos que el país necesita, porque no se tolera la participación de algún grupo alternativo. Tercero, un *simple diálogo* tampoco es la solución, porque no se desarrolla con voluntad para poner fin a la guerra y solamente se le da largas al asunto. Otro problema consiste en que el gobierno dialoga desde su posición de poder con una oposición a la que no reconoce como tal o que acusa de inconstitucional.

Para Sobrino el diálogo y la negociación democrática son la vía que más probabilidades ofrece para alcanzar la paz y la justicia. Y para sustentar su punto de vista recurre al testimonio de Mons. Romero. En su servicio al pueblo salvadoreño Mons. Romero ayudó a superar la resignación en la conciencia colectiva del salvadoreño y a mantener la esperanza de que la liberación prometida llegará. Para él la esperanza no era ni una euforia liberadora, ni una marginación del pueblo en la consecución de la libertad. Ni el totalitarismo ideológico de los grupos de izquierda, ni el proyecto exclusivista de la oligarquía eran para él la vía de solución del conflicto salvadoreño. Mons. Romero concedió una importancia central al proyecto popular. El proyecto popular, entendido como la aspiración de liberación de la mayoría empobrecida de El Salvador, es la participación de todos en el proceso de búsqueda de paz. El proyecto popular no es entonces el proyecto de la oligarquía, que pretende mantener un poder que excluye al pueblo. Es el proyecto de la mayoría y por ello esencial para la solución de los problemas básicos causantes de la guerra.¹⁰

A partir del ejemplo de Mons. Romero Sobrino propone la vía del diálogo y de la negociación democrática. En un verdadero diálogo las diferentes partes en conflicto toman con seriedad al otro, de tal modo que el gobierno tendrá ahora que reconocer al FDR y al FMLN como fuerzas en el país y al mismo tiempo aceptará su propia ilegitimidad, puesto que llegó al poder por la vía de la fuerza y sin el respaldo popular. Además, mediante el diálogo-negociación no se renuncia al bien de la mayoría pobre. Si se desarrolla con un sentido democrático ofrece posibilidades para abarcar la urgencia del problema de fondo que ha originado la guerra: la liberación de los pobres.

Precisamente aquí reserva Sobrino un lugar a la Iglesia. El diálogo-negociación ha de acompañarse con una institución mediadora que mantenga la voluntad de solución. Este es el aporte que la IdP puede dar al país. La Iglesia tiene que incorporar a su misión una estrategia para lograr la paz. Tiene que hacer suya la actitud de Mons.

10 Al respecto dijo Mons. Óscar Romero: "Creo que un gobierno sin base del pueblo no es gobierno del pueblo, por lo tanto si quiere ser eficaz, tiene que tener esa base, tiene que buscarla. Un gobierno que introduzca reformas que benefician al pueblo debe contar con bases populares porque el pueblo no verá como su liberación algo que se le da algo que se le impone. Tampoco debe sentir el gobierno como algo que da sino algo que ayuda al proceso que el pueblo va construyendo". Cit. por Sobrino en "Mons. Romero y la Iglesia salvadoreña, un año después", ECA 36(1981)389-137.

Romero, quien consideró las reflexiones del Concilio Vaticano II sobre la relación entre el mundo y la Iglesia.¹¹ Para él la Iglesia era ante todo servidora de los hombres en el mundo. Él concibió una manera de ser de la Iglesia a partir de la encarnación en el dolor de los pobres, que en opinión de Sobrino, es el fundamento de todos sus servicios

La encarnación eclesial según Mons. Romero acaece en el mundo de los pobres sometidos a una situación inhumana que llamó 'el imperio del infierno'. De ahí se desprende un contenido central para la misión de la IdP que nuestro autor formula de la siguiente manera: "el primer servicio de la Iglesia al país hoy es dolerse con el dolor del pueblo y no poner límites a ese dolor, hacer de ese dolor del pueblo el lugar permanente y duradero de la encarnación y conversión".¹² Al dejarse afectar por el dolor de los pobres la encarnación eclesial incide en la orientación de la IdP. El criterio de la parcialidad original, es decir, la orientación a partir de la necesidad salvífica de los pobres, conduce la misión de la IdP. Entonces la IdP denuncia proféticamente las ataduras del pecado que lleva a la muerte e impulsa posibilidades históricas para superarlo.¹³

A continuación observaremos los elementos, que en opinión de Sobrino, deben estar presentes en una estrategia eclesial para la consecución de la paz y justicia en El Salvador

- En primer lugar, la IdP ha de exigir al gobierno que reconozca la legitimidad de la oposición civil y armada, y la oposición por su parte, tiene que reconocer la necesaria presencia de la derecha para que la negociación tenga éxito
- En segundo lugar, la IdP tiene que mantener el punto de vista del pueblo. Es este sentido Sobrino es rígido: la Iglesia tiene que tomar partida por el proyecto popular y no puede refugiarse en una neutralidad falsa, donde acaba apoyando finalmente la inmovilidad de la derecha
- En tercer lugar, la Iglesia tiene que distinguir los tipos de violencia: a) la institucionalizada, b) la de la extrema derecha, c) la terrorista, d) la violencia de insurrección o violencia de respuesta. Con una distinción de las clases de violencia la Iglesia podrá contradecir las acusaciones que se le hacen a la izquierda de ser los provocadores de la violencia. Hay violencia y esta ha sido originada por la injusticia estructural. La pacificación de la guerra civil no puede entonces aislarse de la superación de las estructuras injustas.
- Y en cuarto lugar, la Iglesia tiene que presentar alternativas a la racionalidad de la fuerza que impera en el conflicto. Esta tarea eclesial abarca cuatro elementos: a) la Iglesia apelará para que todos los grupos en conflicto mantengan al beneficio popular por meta; b) les invitará a reconciliarse justamente y vigilará para que los delitos y crímenes de guerra no permanezcan impunes; c) comunicará la verdad de lo que realmente sucede en el país; d) se esforzará por democratizar los medios de comunicación social, para que no divulguen una imagen falsa de la izquierda

Hasta aquí hemos sintetizado los aportes de Sobrino para que la IdP desarrolle una misión orientada a la consecución de la paz y la justicia. Cuando en El Salvador se endurecen las distintas posiciones y la guerra civil está en un impasse, nuestro autor

11 Cf. J. Sobrino, "Monseñor Romero y la Iglesia salvadoreña, un año después", *art. cit.* (1981), 127-150

12 *Ibid.*, 130. Notemos aquí una reflexión decisiva de Jon Sobrino que cristalizó años posteriores en su artículo "Iglesia samaritana: el principio-misericordia", *Sal Terrae* (1990) 10, 665-678, que vincula en forma inseparable la relación entre Iglesia y misericordia

13 Sobrino se refiere aquí a la necesidad concreta del ministerio profético frente a la radicalización de la violencia en el país salvadoreño: "los hechos abominables han aumentado en cantidad, crueldad y planificación [...] hoy más que nunca el pueblo salvadoreño se ha quedado sin palabra propia por el control [o intimidación] de los medios de comunicación" *Ibid.*, 132

señala la necesidad de trabajar por hacer posible lo impensable: una negociación democrática en favor de la paz concreta a partir de la justicia, recordando que "lo importante en definitiva es que ese proceso avance en la dirección de la liberación de los pobres"¹⁴ De ahí que exhorte a la Iglesia a abandonar la actitud de pasividad profética y participe activamente en el proceso de la búsqueda de la reconciliación, la justicia y la paz

8.1.2. Aporte de la IdP a la humanización del conflicto [1983-1984]

Con ocasión de una serie de ponencias en los Estados Unidos y El Salvador Sobrino continúa reflexionando sobre la misión de la IdP. Para los estadounidenses sistematiza teológicamente los efectos actuales del conflicto y recuerda el camino histórico que llevó a la situación de guerra¹⁵. Los datos en que Sobrino se basa son numerosos e importantes para una descripción del contexto donde la IdP despliega su misión. Para los salvadoreños que conocen los nombres de los actores políticos y eclesiales nuestro autor ofrece vastos detalles y mayor profundidad¹⁶.

Ante la creciente militarización del conflicto en El Salvador Sobrino emplea un esquema expositivo-analítico para la evaluación del papel eclesial en el conflicto salvadoreño

a) Guerra, muerte y miseria

Para precisar la realidad en la que se encuentra la Iglesia salvadoreña Sobrino da a conocer las estadísticas de muerte y miseria hasta 1983. 40,000 muertos, 3,000 desaparecidos, 500,000 desplazados y 200,000 refugiados¹⁷. En tres años de guerra había unos 10,000 muertos y heridos en el ejército, mientras que en el FMLN 2000. Solamente para 1983 hay 5,142 asesinados por la derecha (escuadrones de la muerte, ejército) y 67 asesinados por la guerrilla. A esto se suman 549 desaparecidos. En 1984 el total de víctimas que origina la persecución masiva asciende a 50,000 muertos y 6,000 desaparecidos¹⁸.

La lucha armada ha venido a recrudecer el problema que ha originado a la guerra civil: primero la injusticia económica y después la represión propiciada por el ejército, cuerpos de seguridad y escuadrones de la muerte¹⁹.

¿Cómo juzga Sobrino ésta situación? Basado en los documentos de Medellín, Puebla y en el testimonio y las palabras de los mártires Grande y Mons. Romero afirma que el problema originante de la guerra en El Salvador es la pobreza estructural generada por un sistema económico organizado para producir la muerte lenta de la pobreza²⁰. Para Sobrino esta es la primera pobreza cuya causa es teologizada como idolatría que exige víctimas.

La segunda pobreza es la muerte violenta y rápida, producto del trabajo contra la muerte lenta. Cuando el pueblo se organiza para defenderse se le oprime a través de la muerte organizada y que Sobrino teologiza como crucifixión del pueblo. Y las

14 J. Sobrino, "La Iglesia ante la crisis actual. Recordando a Mons. Romero", *ECA* 36(1981)390-391, 357.

15 Cf. J. Sobrino, "La opción por la vida: desafío a la Iglesia en El Salvador", *ECA* 39(1984)429-430, 533-548.

16 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia ante la política de Estados Unidos para El Salvador", *ECA* 38(1983)415-416, 507-516, "Movilización de la Iglesia en favor de la paz", *ECA* 38(1983)417-418, 678-683, "La Iglesia ante las elecciones", *ECA* 39(1984)426-427, 288-298.

17 Cf. J. Sobrino, "Movilización de la Iglesia en favor de la paz", *art. cit.* (1983), 678.

18 Cf. J. Sobrino, "La opción por la vida: desafío a la Iglesia en El Salvador", *art. cit.* (1984), 536-537.

19 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia ante las elecciones", *art. cit.* (1984), 288.

20 Cf. J. Sobrino, "La opción por la vida: desafío a la Iglesia en El Salvador", *art. cit.* (1984), 535.

causas de esta pobreza obedecen a las anteriores, la idolatrización de la riqueza (Mons Romero)

La situación de El Salvador analizada por Sobrino hasta aquí como dos tipos de pobreza - la muerte lenta y la muerte rápida- empeora. Y conforme a ello traza una tercera pobreza: la agonía de un pueblo, la pobreza estructural. Él describe la pobreza que las dos anteriores van generando. Primero, se ha entrado en una espiral de violencia y la guerra produce cada vez más muertes. Segundo, la economía se agrava con el sabotaje del FMLN y trae consigo el desempleo. Tercero, la represión y la guerra ocasionan la tragedia de los refugiados, desplazados y exilados.²¹ Y cuarto, surgen muchos males sociales: en el sistema educativo, en la deshumanización social del país, en la verdad acallada por la propaganda manipulante de políticos y militares.

Sobrino discurre el significado teológico de la pobreza estructural con la ayuda de la teología de la creación. La situación salvadoreña muestra que el plan de Dios aún no ha tenido lugar, porque no se permite que el Creador, según su plan original, fomente justicia y la vida. De acuerdo con esto, postula un juego relacional entre la *protós* y la *escatón* en vínculo con la realidad. En los últimos tiempos la vida se hará presente en una realidad que la destruye y la amenaza. La presencia de la vida en la realidad será el culmen del derecho a vida para todos: originario del primer tiempo. Así se completará el derecho que todos ya tenemos para vivir como hijos de un mismo Padre. Concretamente, la *protología*, *realidad* y *escatología* están relacionados con la esperanza que se origina en quienes sufren bajo la pobreza estructural en El Salvador. Con esa esperanza aguardan que "se hagan verdad aquellos textos escatológicos o protológicos según se miren: 'Edificarán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán sus frutos. No edificarán para que otro habite, ni plantarán para que otro coma' (Is 65,21-22, cfr. Jer 29,5). Los pobres quieren, pues la vida y no la muerte lenta de la pobreza."²²

b) ¿Qué se hace para hacer de la paz y la justicia una realidad en El Salvador?

Después de efectuar un análisis y una teologización de la realidad salvadoreña, Sobrino investiga qué hace el gobierno y la Iglesia para poner fin a la guerra civil.

Los tres tipos de pobreza son una realidad que alarma. A esto se une la ausencia de todo diálogo entre la derecha e izquierda. Hasta 1984 el gobierno ha confiado solucionar la guerra civil a través de una estrategia de disuasión militar. Sin embargo, como Sobrino viene constatando desde 1981, la estrategia militar no tiene ninguna probabilidad de éxito porque a corto plazo no es posible la victoria de uno de los polos armados. En lugar de solucionar el conflicto, la guerra arruinará al país. El teólogo de la UCA advierte que el gobierno no atiende la propuesta de diálogo y negociación proveniente de diversos países, la izquierda (FDR y el FMLN), la ONU, el grupo Contadora y muchos sectores eclesiales.

21 En 1984 los desplazados y refugiados dentro del país sumaban aproximadamente medio millón e igual era la cantidad de exilados. Cf. *ibid.*, 537. Véase también los estudios realizados por el Instituto de Investigaciones de la UCA que dirigió el jesuita Segundo Montes: *El Salvador 1985: desplazados y refugiados* UCA, San Salvador 1985, donde se analizan los antecedentes de miseria, represión y expulsión que obligaron a los campesinos al abandono de sus poblaciones. Su estudio es continuado en Instituto de Derechos Humanos de la UCA, *El Salvador 1986: en busca de soluciones para los desplazados*, UCA, San Salvador 1986, *El Salvador 1987: salvadoreños refugiados en los Estados Unidos* UCA, San Salvador 1987, *El Salvador 1989: la remesas que envían los salvadoreños de Estados Unidos. Consecuencias sociales y económicas* UCA, San Salvador 1990, trabajos que también fueron coordinados por Segundo Montes.

22 J. Sobrino "Opción por la vida: desafío a la Iglesia en El Salvador", *art. cit.* (1984), 536. La comprensión de la realidad a partir de la *protología* y de la *escatología* es una historicización de Sobrino que cuestiona las generalizaciones de la teología universalista: la creación *pre-supuesta* es *ante-puesta* a su concreción desde lo negativo de la realidad. Así, la *escatología* es la plenificación de la realidad actual iniciada en la creación.

El sufrimiento del pueblo y la falta de disposición para solucionar la guerra civil conducen a Sobrino a investigar el aporte eclesial de los miembros y líderes de la Iglesia para animar y concientizar sobre la necesidad del diálogo-negociación para la consecución de la paz²³ Él se pregunta

- ¿Cuál es el papel desempeñado por el entonces arzobispo de San Salvador Mons Arturo Rivera Damas ante los grupos eclesiales?
- ¿Qué tipo de solución del conflicto armado es respaldado por la Iglesia?²⁴

El papel del arzobispo Mons Rivera Damas

Sobrino evalúa la actuación de Mons A Rivera Damas en el marco sociopolítico salvadoreño. Desde su ministerio arzobispal Mons Rivera ha tomado en serio la pastoral, el socorro a refugiados etc. y trabaja por el diálogo. A través de estos gestos la Iglesia es puesta al servicio de todos para finalizar el conflicto. Este papel mediador es una necesidad y una forma de responder a la opción por los pobres. La Iglesia tiene un prestigio, que ha ganado -sobre todo- con Mons Romero y cuenta con la capacidad de llegar a la conciencia colectiva del pueblo. Si la Iglesia se esfuerza en este papel gana mucho, llegaría más al pueblo, podría ganar en libertad frente a los grupos -sobre todo del gobierno- desde una posición histórica y profética. En este sentido el teólogo salvadoreño recuerda, que Mons Rivera ha denunciado los atropellos y muertes causadas tanto por el gobierno como por la violencia proveniente de la izquierda armada, denuncia que va acompañada con la proclamación de la necesidad del diálogo entre ambos.

La crítica de Sobrino a Mons Rivera y a la CEDES radica en la posición que asume durante las elecciones presidenciales de 1982 y de 1984. En efecto, en 1982 Mons Rivera defendió la prioridad del diálogo entre el gobierno y la oposición armada. Pero la inconsistencia recalcada por Sobrino es la falta de análisis y fuerza en la denuncia de Mons Rivera, puesto que suavizó esta posición (contra las elecciones) con la esperanza de que condujesen a un cambio en el país. Y tal como se esperaba se marginó a las OPs y OP-Ms y también hubo fraude. Más tarde Mons Rivera reconoció que las elecciones no incrementaron el diálogo y afirmó que se triunfó con ayuda de padrinos, refiriéndose a la intervención de los Estados Unidos (EEUU) en la guerra civil²⁵. Las elecciones de 1982 incidieron en la posición reservada de Mons Rivera ante las elecciones de 1984: pidió el diálogo, recordando a los partidos políticos que sus programas respondiesen a las necesidades populares y constatando que las elecciones sin diálogo generaban violencia hacia el pueblo, entre los partidos y en los escuadrones de la muerte. No llegó, sin embargo, a una condena sustancial de las elecciones.

En cuanto a la política externa de El Salvador Sobrino critica la intervención de los EEUU a través de la ayuda militar y la posibilidad de una intervención armada, mencionada por el entonces presidente R. Reagan (27 4 83). Mons Rivera expresa un juicio sobre la política intervencionista de los EEUU. Sobrino recuerda que Mons Rivera se encuentra en la tradición de Mons Chávez y de Mons Romero, que lograron ver y denunciar los problemas de los pobres, la injusticia estructural y la violencia institucionalizada. Explícitamente, Mons Rivera ha denunciado la falsedad de las reformas políticas apoyadas por el gobierno estadounidense "las

23 La propuesta del diálogo como única salida al conflicto salvadoreño no es una excepción en los planteamientos de Sobrino. Él se basa en opiniones de la Conferencia Episcopal del Papa Juan Pablo II del arzobispo Mons Rivera y de la UCA.

24 Literalmente dice Sobrino "Pero más allá de eso hay que preguntarse qué hace la Iglesia para terminar con la guerra, pues esa es la única forma de humanizar verdaderamente y que hace por erradicar sus raíces: pues es la única forma de que no vuelva a resurgir." J. Sobrino "Movilización de la Iglesia en favor de la paz" *art. cit.* (1983) 678.

25 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia ante las elecciones" *art. cit.* (1984), 290.

superpotencias ponen las armas y el pueblo salvadoreño pone los muertos y la cuota de sufrimiento" ²⁶ Un ejemplo de ello es la solución electoral del problema salvadoreño apoyado por la política de los EEUU. Esta vía no es eficaz, según Mons. Rivera, porque "elecciones y guerra son problemas distintos." ²⁷ A partir del fracaso de las elecciones de 1984 Sobrino constata que Mons. Rivera asume una posición a favor del diálogo, posición que con la que llega a desafiar la política oficial de los EEUU ²⁸, pero sin romper con la línea política reformista del gobierno democristiano.

Autoridades y grupos eclesiales

En lo que respecta a la CEDES, Sobrino constata que el diálogo por la paz está provocando la unión en la Iglesia. La CEDES está en favor del diálogo por la paz, aunque dos de sus miembros no apoyan esta iniciativa. El papa Juan Pablo II apoya el diálogo y hace un llamado para que la Iglesia salvadoreña lo promueva. En una carta del 6 de agosto de 1982 Juan Pablo II condena el uso de la ideología de la seguridad nacional para legitimar las soluciones previstas por la derecha y durante su visita en El Salvador afirmó "nadie debe ser excluido del diálogo por la paz". ²⁹

Otros grupos eclesiales (UCA, Comunidades Eclesiales de Bases de El Salvador, organizaciones del arzobispado y comités internacionales) apoyan la línea a favor del diálogo de Mons. Rivera. Sobrino realza el papel de los cristianos del pueblo pobre, los más afectados por el conflicto. La línea eclesial del pueblo pobre es más radical que la de Mons. Rivera, aunque apoyen su política. CEBES envió una carta al papa con motivo de la visita de R. Reagan al Vaticano, con peticiones concretas para la mediación del papa en el conflicto que no se envíen armas para asesinar. ³⁰ En las elecciones políticas de 1984, las CEBs dedujeron que se trataba de una estrategia de pacificación mientras el gobierno estadounidense preparaba la guerra.

La conclusión de la evaluación que Sobrino hace sobre la misión de la Iglesia en El Salvador es, que los cristianos tanto en la cúpula eclesial como en las bases no ven una solución a la guerra civil en la estrategia militar, ni en las elecciones. Las elecciones van acompañadas de operativos militares y no son más que una fachada democrática: ni todo el pueblo está representado, ni se ofrece solución alguna al problema de la injusticia y la pobreza que ha originado la guerra civil. ³¹ Gran parte de la Iglesia salvadoreña está convencida de que hay que buscar la solución al conflicto armado, a través del diálogo entre los grupos de la derecha y grupos de la izquierda.

26 Palabras de Mons. Arturo Rivera del 21-3-82, citadas por Sobrino en "La Iglesia ante la política de Estados Unidos para El Salvador", *ECA* 38(1983)415-416, 508.

27 Mons. Rivera (6-12-81), citado por Sobrino, *ibid.*, 508.

28 Cf. *ibid.*, 510.

29 Citado por Sobrino, *ibid.*, 511-512.

30 Cf. *Carta a las Iglesias* 2(1982)18, 13ss, (1982)32, 12ss. Cf. J. Sobrino, "La Iglesia ante las elecciones", *art. cit.* (1984), 289-290. En una carta al presidente Reagan un campesino pedía lo siguiente: "nosotros aquí vivimos una vida de sufrimiento, de terror y de miseria a causa de la guerra que usted mantiene con la ayuda que le da a este gobierno. Ya no soportamos tanta muerte, tanto vorbando. Los dejan sin nada y nosotros nunca le hemos echo ningún daño a usted ni a su familia. Por eso quiero pedirle que premerite en tanto daño que los esta haciendo a todos nosotros los salvadoreños ya que usted es un gran ombre que abla mucho de la paz pero la paz no es mandando bombas para masacrar a niños, ansianos y mujeres. Queremos que los deje en paz por favor. Que esta navidad ya no sea como estas que hemos pasado. Nuestros niños quieren alimento, medicinas y rropa para vestirse. No quieren mas gerra, que se termine este sufrimiento ya y se despidе de usted este umilde campesino, esperando sea comprendido." M^a López Vigil/ J. Sobrino (eds.), *La matanza de los pobres, vida en medio de la muerte en El Salvador*, HOAC, Madrid 1993, 59-60. Tomado de *Carta a la Iglesias* (1982)34.

31 "Tampoco las elecciones del 25 de marzo de 1984 resolverán el problema fundamental de la guerra, la represión y el delirio economico, como no lo resolvieron las de 1982, pues ni se han convocado ni pensado para ello. La solución negociada ofrecida por el FMLN-FDR, pedida por muchos gobiernos, por las Naciones Unidas, por Contadora y por muchas iglesias nos parece por ahora posible." J. Sobrino, "La opción por la vida: desafío a la Iglesia en El Salvador", *art. cit.* (1984), 538.

No obstante, para Sobrino queda abierta la pregunta ¿qué significa la propiciación del diálogo entre la izquierda y la derecha para la misión de la Iglesia?

c) El diálogo por la paz en la misión eclesial

Sobrino atribuye a la Iglesia el impedimento del avance de la violación de los derechos humanos. Con su posición pro del diálogo la Iglesia propone un modo de humanizar el conflicto.³² La Iglesia busca hacer creíble su palabra y esa actitud ha generado una misión eclesial eficaz. Y en el ámbito internacional ha dado a conocer la realidad del conflicto salvadoreño, ha denunciado la intervención estadounidense en El Salvador y ha provocado una solidaridad eclesial internacional.

Los logros de la Iglesia salvadoreña tienen límites, trazados por la prolongación de la guerra civil y su respuesta misionera. Quedan, por lo tanto, aspectos negativos de la misión eclesial en favor del diálogo por la paz. Nuestro autor acusa la falta de un rechazo frontal de la política del gobierno estadounidense, que se hace necesario porque apoya y legitima política, económica, militar y diplomáticamente los crímenes del gobierno salvadoreño. La falta del rechazo aludido por Sobrino, acarrea la pérdida de fuerza en la palabra de la Iglesia, porque está más expuesta a la manipulación de los medios de comunicación social, controlados por la derecha. Pero la misma Iglesia es responsable de la pérdida del valor de su palabra cuando no ha sido capaz de analizar y decir en letra clara lo que sucede en el país. La falta de capacidad analítica incide en que no jerarquiza ni distingue los sucesos de la guerra. "aparece más una actitud ético-práctica que evangélico-profética"³³ La palabra de la Iglesia pierde fuerza cuando no puede ofrecer ningún criterio de juicio a los salvadoreños. Tal es el caso de la carta pastoral de CEDES *Reconciliación y paz* del 6 de agosto de 1985, donde los obispos salvadoreños señalan la situación de violencia que vive el país y acusan la falta de disposición para dialogar.³⁴ Sobrino advierte, que pese a su intención, la carta no interpreta correctamente la realidad, puesto que pone al gobierno demócrata cristiano en el centro de dos tendencias violentas, con lo cual se le desresponsabiliza de los sucesos actuales, sin aludir a la violencia de las fuerzas armadas. Tampoco se menciona la injerencia y la responsabilidad del gobierno estadounidense, bajo el presidente Reagan.

Los aspectos negativos de una inadecuada estrategia por la paz provocan la pérdida de relevancia en la misión eclesial. También las fuerzas de la Iglesia se desgastan porque la guerra civil debilita las estructuras que apoyan su misión. La guerra, la represión, muerte y persecución han diezmando a la misma Iglesia y por eso ha disminuido su cercanía a los pobres, punto de partida de su misión. Sobrino también repara la presencia del fatalismo, que se manifiesta en los niveles sociopolíticos, en la fe y su realización. A un nivel sociopolítico, la Iglesia se desatiende y resigna ante la guerra civil y comienza a acostumbrarse a la existencia de la misma. Teológicamente, las consecuencias de la visión fatalista yacen en el abandono de la construcción del Reino como principal tarea. El miedo y el cansancio se convierten en un problema para la misión eclesial en favor del diálogo por la paz. Y al nivel de la realización de la fe, el fatalismo genera 'la comprensión y práctica de la fe y de la eclesialidad más individualistas e interioristas'³⁵

La evaluación de los efectos de la misión por el diálogo por la paz efectuada por Sobrino termina con un saldo negativo. Así podemos preguntarnos ¿cuál era el futuro de la misión eclesial en favor de la paz?

32 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia ante las elecciones", *art. cit.* (1984), 296.

33 J. Sobrino, "La Iglesia ante la política de Estados Unidos para El Salvador" *art. cit.* (1983), 515.

34 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia católica y la solución del conflicto salvadoreño" *Crístianismo y Sociedad* 24(1986)89-49-64.

35 Cf. J. Sobrino, "La opción por la vida: desafío a la Iglesia en El Salvador", *art. cit.* (1984), 542.

En 1983 Sobrino manifiesta que la misión eclesial para propiciar la paz en El Salvador tiene futuro si se desarrolla como una movilización donde participen todos los cristianos la movilización eclesial en favor de la paz "debe ser promovida desde arriba, pero también desde abajo"³⁶ Particularmente, Sobrino encuentra aquí un campo de trabajo para la IdP. La IdP está ubicada en la base de la sociedad y de la Iglesia Su inserción eclesial en este lugar es de gran importancia para el conocimiento, discernimiento de la misión y para la verificación de la presencia del pueblo pobre en la Iglesia³⁷ En otras palabras, Sobrino propone al testimonio de la IdP³⁸ como una manera ejemplar para que la Iglesia salvadoreña trabaje por la paz Desde su cercanía al pueblo la IdP discierne que el diálogo por la paz tiene el apoyo popular, a la vez que no descuida que la paz debe ir acompañada de la solución de la pobreza e injusticia. Además de la cercanía a los pobres, el jesuita salvadoreño propone una movilización eclesial en favor de la paz desde la articulación eclesial, tal como lo ha venido demostrando la IdP En la IdP hay grupos eclesiales que buscan el diálogo con la jerarquía y expresan su fe a través de la búsqueda de paz y una opción por la vida de los pobres Esos sacerdotes, religiosos(as), comunidades de base son la reserva de la fe y forman la IdP que 'defiende la vida de los pobres'³⁹. Sobrino interpreta la misión por la paz de la IdP como una labor por la resurrección del pueblo salvadoreño, en la que también ella resucita⁴⁰

El teólogo jesuita ambiciona que la movilización de la Iglesia salvadoreña en favor del diálogo y la paz de fuerza de convocación a la Palabra. Así será más profética y eficaz por cultivar un ímpetu crítico y constructivo. Él supone que una Iglesia con esta base puede movilizar al cuerpo eclesial y potenciar el diálogo. Y esto es ilustrado con las movilizaciones de la Iglesia en Polonia, durante el auge del movimiento obrero Solidaridad en los años '80⁴¹ Además, la movilización eclesial por la paz debe considerar que la posición de los EEUU a favor del dialogo es importante, porque los objetivos geopolíticos determinan de muchas maneras la posición del gobierno salvadoreño. Ante ello la Iglesia debe dar importancia a un constante análisis de coyuntura y para aclarar cuál deba ser un proyecto político adecuado al país⁴²

En sus conclusiones finales Sobrino prevé el futuro de la misión como mediación eclesial en un diálogo por la paz entre la derecha y la izquierda Este es un aporte

36 J Sobrino, "Movilización de la Iglesia en favor de la paz", *art cit* (1983), 682 Este es un ejemplo del concepto de unidad eclesial de la EdL de Sobrino La unidad de la IdP no consiste en la cohesión de las bases o una cúpula en sí misma, con el riesgo del posible sectarismo o antagonismo hacia grupos externos y, que ha encontrado sus formas más extremas en el clericalismo La misión produce en la IdP la unidad de todos los miembros de la Iglesia, que siendo fieles al Evangelio se solidarizan con la paz y la justicia aspirada por los pobres De ahí que para el la unidad se alcanza desde la totalidad de la Iglesia, uniendo a obispos, sacerdotes, religiosos y a comunidades cristianas en la misión

37 Así lo dice Sobrino "Estas comunidades son las que mejor entienden la situación del país porque, dentro de la Iglesia, son las que mas han sufrido y siguen sufriendo, ellas son las que mejor entienden la necesidad de la paz y de la justicia Y en conjunto son tambien las que mejor entienden la respuesta cristiana a esa situación, como lo han demostrado con su trabajo, su entrega, su heroísmo y su martirio, son incluso las que mejor entienden a la Iglesia, pues -con dificultades y tensiones a veces- permanecen en ella colaborando con ella no por rutina ni por cosas fáciles, sino por convencimiento y cosas difíciles [] Esta Iglesia de los pobres nunca le falló a Mons Romero y no le falla a Mons Rivera A pesar de tantas críticas interesadas son esas comunidades las que más se han manifestado en público apoyando a Mons Rivera en sus denuncias y exigencias de diálogo " *Ibid* , 682-683

38 Sobrino tambien da a conocer la opinion de las victimas directas de la guerra, los refugiados, que han tenido que abandonar sus poblaciones y viven en terrenos de la Iglesia Ellos tampoco creen en la elecciones, porque sufren bajo la falta de justicia para sus derechos, cuando su situación empeora en vez de mejorar Cf J Sobrino, "La Iglesia ante las elecciones", *art cit* (1984), 293

39 Cf J Sobrino, "La opción por la vida desafío a la Iglesia en El Salvador", *art cit* (1984), 547-548

40 Cf *ibid* 548

41 Cf J Sobrino, "Movilización de la Iglesia en favor de la paz", *art cit* (1983), 683

42 Cf J Sobrino, "La Iglesia ante las elecciones", *art cit* (1984), 298

concreto para poner a trabajar su capacidad de humanizar el conflicto y transformar una sociedad de opresión en una de justicia. Esto supone la articulación participativa de la misión eclesial: la jerarquía eclesial no tiene que asumir su mediación por el diálogo como un servicio exclusivo. Su trabajo ha de complementarse con las bases del pueblo. La Iglesia tiene que concebir su trabajo por la paz como un acontecimiento masivo, cuando tanto parroquias, colegios, comunidades de base son tomados en cuenta en ese proyecto. La Iglesia 'puede y debe participar en los movimientos populares' para poner su palabra en el centro de la discusión, para que aporte en ellos el espíritu cristiano para alcanzar el diálogo.⁴³

8.1.3. "El diálogo por la paz como 'signo de los tiempos'"

Ya hemos visto que en El Salvador hay tres tipos de pobreza (8.1.2) que van unidos a la represión y muerte, y que Jon Sobrino interpreta desde la fe como la crucifixión de un pueblo. Ahora él reflexiona sobre la esperanza que el pueblo mantiene viva. El pueblo salvadoreño tiene la esperanza elemental de alcanzar la vida y la justicia a través del diálogo por la paz.⁴⁴ El deseo de diálogo satisface las condiciones teológicas que tanto la teología conciliar (GS,4,11) como la del episcopado latinoamericano (Medellín, Puebla) han definido para caracterizar una situación histórica como signo de los tiempos. La paz es un deseo generalizado en el pueblo, es una señal que caracteriza un momento histórico, una esperanza y aspiración, es una expectativa que vive en el pueblo salvadoreño y que cristianamente se discierne como voluntad de Dios para El Salvador. Para Sobrino la masiva extensión del deseo de diálogo hace que su significado eclesiológico no sea simplemente doctrinal. "De una doctrina sobre el diálogo se avanza al diálogo como signo de los tiempos cuando es la misma realidad que lo reclama, cuando la realidad toma la palabra y concentra toda su tragedia y toda su esperanza en un mecanismo-símbolo para poner fin a aquella y alimentar ésta, cuando la realidad jerarquiza otros medios y exigencias y los subordina al diálogo."⁴⁵ La proclamación del deseo de diálogo en El Salvador como signo de los tiempos tiene para Sobrino un contenido utópico. Positivamente, porque no es otra cosa que el deseo del advenimiento del Reino de Dios, a través de la paz y justicia, verdad y vida, perdón y reconciliación y en contra de los poderes del mal.⁴⁶ Y negativamente, porque el hecho de que algo que aún no tiene lugar es una crítica a la situación que impide que tenga lugar, es fuente de utopías parciales, que Dios utiliza para orientar la historia hacia sus mayores posibilidades.⁴⁷

Diálogo como signo y sensus pauperum

El deseo de diálogo proviene de un pueblo pobre y crucificado, que espera una vida sin opresión, con reconciliación, paz y justicia. Es un deseo que Sobrino reflexiona a partir de su ultimidad para la fe y la Iglesia. El diálogo debe ser eclesialmente aceptado como revelación actual de Dios, pero no se le debe desprender de aquellos que han sido instrumentos de la manifestación de la voluntad de Dios: un pueblo crucificado. En otras palabras, nuestro teólogo propone mantener al diálogo como signo de los tiempos unido al *sensus fidelium* que contextualiza como *sensus*

43 Dentro de la IdP resalta Sobrino el papel asumido por las CEBs en favor del diálogo y la desconfianza de CEDES hacia ellas. Cf J. Sobrino "La Iglesia católica y la solución del conflicto salvadoreño" *art. cit.* (1986), 62-63.

44 Cf J. Sobrino "Diálogo por la paz como 'signo de los tiempos'. Análisis teológico", *ECA* 41(1986)454-455, 720-726.

45 *Ibid.* 722.

46 Cf *ibid.* 724-725.

47 Cf nuestra exposición sobre realidad histórica en el cap. 16 y las utopías parciales recogidas por Sobrino en la década de los noventa en 13.2.2.

*pauperum*⁴⁸ El sentir de los pobres caracteriza la realidad salvadoreña y es criterio para el discernimiento de la palabra y de la voluntad histórica de Dios

Ahora bien, para Sobrino la unidad entre revelación y portadores de la revelación de Dios es importante para la misión eclesial. La Iglesia ha de propiciar el diálogo por la paz y también verificar cómo ella misma concreta el significado de este signo. Esto lo hará atendiendo al sentir de los pobres, a través del constante contacto con el pueblo sufriente, del apoyo analítico y crítico del diálogo; de una pastoral viva y de conjunto que estime al diálogo como una concreción de la opción por los pobres; con la exteriorización de este proyecto en los planos simbólicos y prácticos; aportando criterios creativos en su mediación entre las fuerzas en conflicto.

8.2. La misión de la IdP en la perspectiva de la generación de vida

8.2.1. Vida y esperanza para un pueblo crucificado [1982]

En el siguiente apartado recogemos las reflexiones de Sobrino en torno a la actualización de la relación entre Jesús y el pueblo latinoamericano. Para Sobrino la crucifixión de Jesús continúa hoy a través del sufrimiento que se le inflige a los pueblos pobres, a los que se les mantiene en la pobreza, se les persigue y extermina. En El Salvador las muertes de inocentes no constituyen un fenómeno esporádico, es masal. Y a pesar de todo, en medio de la malvivencia, ese y otros pueblos sufrientes logran mantener una esperanza sobria, con fe en la venida del Reino, con esperanza en que la resurrección de Jesús da ánimo a quienes hoy son crucificados.

a) Pobreza, opresión y crucifixión

Jon Sobrino no deja pasar la oportunidad que le da un número de la revista *Concilium*, dedicado al tema "¿Jesús, Hijo de Dios?", para publicar una cristología a partir de la situación salvadoreña. Él la titula "La fe en el Hijo de Dios desde un pueblo crucificado"⁴⁹. J. B. Metz y E. Schillebeeckx lo presentan como una cristología elaborada dentro de un marco soteriológico práctico, calificación que recoge el interés salvífico y la relevancia práctica de ese aporte.⁵⁰ Esta característica puede atribuirse a otros artículos de Sobrino que analizamos en este segmento.

El punto de partida de la reflexión sobre la relación entre Jesús y el pueblo crucificado tiene como enfoque universal al Tercer Mundo y como enfoque concreto la situación latinoamericana, principalmente la de El Salvador.⁵¹ Este aporte es enmarcado con un criterio ético y que denomina la doble honradez hacia el Nuevo Testamento y hacia la realidad de millones de hombres y mujeres.⁵² La doble honradez entre lo acontecido (NT) y lo que acontece (Tercer Mundo) aparecen unidos a través de la postulación de la opresión como lugar hermenéutico. Razones para esta opción hermenéutica las ordena Sobrino de la manera siguiente: una que llama de hecho, es decir, el efecto de la opresión en los pueblos del Tercer Mundo, y otra que llama de derecho, que es la

48 Cf. *ibid.*, 723. La concreción del concepto universal *sensus fidelium* dentro de una realidad y sujeto concreto es una formulación original de Sobrino, expuesta en breve forma y que merece una futura profundización en relación a otras categorías eclesiológicas, por ejemplo, el *consensus pauperum* en relación con el *depositum fidei* y el *ecclesiae magisterium*. En dicha profundización sería necesario considerar la publicación posterior de otro artículo, en el que Sobrino analiza la relación entre los pobres y la autoridad eclesial. "La 'autoridad doctrinal' del pueblo de Dios en América Latina", *Concilium* 21(1985)200-71-81.

49 En *Concilium* 18(1982)173, 331-340.

50 Cf. J. B. Metz/E. Schillebeeckx, "Presentación", *Concilium* 18(1982)173, 293-297, de aquí, 294.

51 Cf. J. Sobrino, "La fe en el Hijo de Dios desde un pueblo crucificado", *art. cit.* (1982), 131-132, *id.*, "La esperanza de los pobres en América Latina", *Misión Abierta* 75(1982)4-5, 593. Nuestro autor enmarca la reflexión sobre la esperanza desde la muerte violenta y la muerte lenta (provocada por la pobreza) en América Latina. El Salvador, Guatemala, Nicaragua, Bolivia y Perú.

52 Cf. J. Sobrino, "El resucitado es el crucificado". Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo", *Sal Terrae* 70(1982)826, 181.

constante bíblica de la unidad entre el pueblo y la salvación⁵³ La doble honradez significa para Sobrino la captación de la experiencia bíblica de búsqueda de salvación y su actualidad mantenida en el pueblo oprimido

A través de la comparación entre la realidad bíblica acontecida y la realidad aconteciente desvela Sobrino una situación de afinidad entre Jesús y el pueblo sin derechos, porque el despojo y el arrebato de la vida, tal como acontecieron en Jesús, continúan siendo formas de muerte provocadas por el pecado Del estado actual de los pueblos pobres y sufrientes concluye nuestro autor, primero, que para el pueblo sufriente el "recuerdo del crucificado [es] algo connatural"⁵⁴. Segundo, que el pueblo, por la opresión sufrida, se convierte en signo actualizante de la crucifixión histórica del Siervo de Yahvé⁵⁵

La doble honradez hace posible que se califique a la opresión que sufre el pueblo como un signo de los tiempos En este sentido Sobrino teologiza la opresión del pueblo cristológicamente haciendo uso de la metáfora pueblo crucificado⁵⁶

Pueblo crucificado es una metáfora importante por su relevancia para presentar la cruz de Jesús en su más profunda relación con la salvación histórica Así lo afirmaba Sobrino anteriormente, cuando decía que la IdP insiste en la realidad salvífica, que supera la concentración en *El Dios crucificado* de J Moltmann.⁵⁷ "En la IdP se habla del 'pueblo crucificado' como el escándalo primario, desde el cual se encuentra no ya el lugar parcial, sino específicamente crucificado, para la experiencia de Dios"⁵⁸

La relación entre el pueblo y Jesús que Sobrino plantea a partir de la cruz no expresa una igualdad entre ambos Más bien se trata de rasgos de Jesús que vuelven a aparecer en la vida del pueblo sufriente.⁵⁹ Estos rasgos representan el momento

53 Cf J Sobrino, "La fe en el Hijo de Dios desde un pueblo crucificado", *art cit* (1982), 331

54 J Sobrino, "El resucitado es el crucificado", *art cit* (1982), 182

55 Cf J Sobrino, "La fe en el Hijo de Dios desde un pueblo crucificado", *art cit* (1982), 331

56 Pueblo crucificado es una metáfora que Sobrino adapta de I Ellacuría, "Discernir 'el signo' de los tiempos", *Diakonia* 5(1981)17, 58 Sin embargo Sobrino ya había utilizado la metáfora pueblo crucificado en otras ocasiones, en *La iglesia de los pobres Esbozo de eclesiología sistemática*, (CRT 37), UCA, San Salvador 1978, donde afirmaba que "Los pobres, en su mayoría de pueblo crucificado, son la mediación histórica de Cristo crucificado" Su uso de pueblo crucificado concuerda cronológicamente con una ponencia de Ellacuría titulada "El pueblo crucificado -ensayo de soterología histórica, en AAVV *Cruz y resurrección Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, CRT, México 1978, 49-82 El hecho, por un lado, que Sobrino no hace una reflexión sistemática de esa metáfora en ese año y por otro lado, la referencia que él hace -años más tarde- de la segunda citada reflexión sobre los pueblos crucificados, de Ellacuría [cf J Sobrino, "Los pueblos crucificados, actual siervo sufriente de Yahve" *Concilium* (1990)232, 497-506] nos lleva a concluir, que el uso que Sobrino da a la metáfora pueblo crucificado tiene su origen en la reflexión de Ellacuría procedente de 1978 y que por su parte aparece como teologización de la fuerte represión y muerte al pueblo salvadoreño a partir de 1977 Con la metáfora pueblo crucificado Ellacuría quiere afirmar el valor soterológico de la cruz de Jesús aquí en la historia y señalar "quien sigue realizando en la historia lo que fue su vida y su muerte" (64) y quien continúa recordando la constante búsqueda de la salvación de Dios en la historia Aquí radica para Ellacuría la importancia del pueblo crucificado Sin embargo, añade, "No hay salvación por el mero hecho de la crucifixión y de la muerte sólo un pueblo que vive, porque ha resucitado de la muerte que se le ha infligido, es el que puede salvar al mundo" (81) La presentación que hacen Metz y Schillebeeckx de la reflexión cristológica de Sobrino (soteriológica) coincide entonces con la intención original que Ellacuría da a pueblo crucificado, cf J B Metz/ E Schillebeeckx, "Presentación", *art cit*, (1982)

57 Cf J Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott Das Kreuz Chnsti als Grund und Kntik chnstlicher Theologie*, Munich 1972

58 J Sobrino, "La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres", Ponencia presentada en la Marquette University, Milwaukee, en marzo de 1979 y publicada en "*Cristianismo y Sociedad* 63(1980)18, 87-101 Utilizamos su reedición en J Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia* Santander 1981, V, 171

59 Cf nuestro 7.2 La IdP ante el pueblo crucificado

histórico de opresión y muerte en el que viven los pobres del Tercer Mundo. El pueblo pobre está sometido a un estado de pobreza que le ocasiona la muerte lenta. La carencia de medios de subsistencia se convierte en continua amenaza de la vida de los pobres. Cuando los pobres se organizan para luchar por sus derechos se les asesina violentamente. Tal es el caso de El Salvador y Guatemala, donde se reprime a los pobres-que-luchan y de antemano, preventivamente, la represión se dirige a los-pobres-para-que-no-luchen. En estos países, dice Sobrino, se reprime a los pobres por el mero hecho de serlo.⁶⁰

En estos rasgos aprecia Sobrino una situación análoga entre los pobres y la vida y muerte de Jesús, tal como ha sido reflexionada a la luz de la teología del Siervo de Yahvé del deuterio-Isaías

- A ambos se les empobrece, desfigura y aniquila. Ambos cargan en su cruz el pecado de los poderosos, sus luchas son tergiversadas y son tenidos y enterrados como malhechores, subversivos, hombres sin Dios.⁶¹
- Ambos luchan por la implantación del derecho y la justicia en su grupo (local), sino también por la liberación del pueblo de los pobres.⁶²
- Ambos traen la salvación cargando y luchando contra el pecado de la opresión "y el poder del pecado histórico se revierte contra ellos dándoles muerte".⁶³

I Ellacuría hizo un análisis de los cuatro cánticos del deuterio-Isaías dedicados al Siervo de Dios y traza la perspectiva del pueblo crucificado como clave hermenéutica. "la historización de la pasión de Jesús y la teologización de la crucifixión del pueblo no pueden menos de aportar nuevas luces a una y otra".⁶⁴ Al cuarto cántico (Is 53,2-15) le da una importancia fundamental, llegando a formular a lo largo de siete puntos criterios teológicos y soteriológicos del texto para concluir en una semejanza entre Jesús, como Siervo sufriente de Dios y el pueblo. La semejanza no significa una repetición sino una aproximación a través de la actualización -como la hemos visto en Sobrino- de los rasgos fundamentales del Siervo de Yahvé. El pueblo como sujeto colectivo continúa históricamente el sufrimiento del Siervo y dialécticamente lucha por la salvación traída por el Siervo.

b) Pobreza, esperanza y salvación

Sobrino continua su reflexión haciendo uso del criterio hermenéutico de la doble honradez para analizar también la particularidad soteriológica del Siervo de Yahvé junto a la esperanza y la salvación que provocan los pobres. El teólogo salvadoreño ve una frase de Mons. Romero hecha historia en la lucha del pobre "es necesario defender lo mínimo de lo máximo que es la vida" y la parafrasea de la siguiente manera "El pobre defiende lo mínimo, su vida amenazada".⁶⁵ A partir de ahí el teólogo

60 Sobrino presenta aquí una *definición* de la pobreza a partir de su significado para los pobres, distinguiendo entre la muerte lenta y la muerte violenta. "pobres no sólo son ya aquellos cercanos a la muerte, los campesinos sin tierra, los niños que mueren por desnutrición porque las madres no pueden amamentarlos. Pobres son, además, y definitivamente los 35 000 salvadoreños asesinados, la mayoría de los cuales a manos del ejército y cuerpos de seguridad, los 40 000 que murieron durante la revolución nicaraguense, los miles y miles de guatemaltecos asesinados desde 1954. Pobres son los masacrados en el río Sumpul, El Mozote, Panzos, los torturados, los desollados, los que aparecen con sus rostros corridos con ácido, los decapitados en serie, los cadáveres que aparecen en cementerios clandestinos -descubiertos por el sobrevolar de las aves de rapaña-, los cadáveres aun agonizantes que aparecen en el carro de la basura. Estos son los consumadamente pobres, aquellos para quienes la muerte violenta consume su muerte lenta." J. Sobrino, "La esperanza de los pobres en América Latina", *Misión Abierta* 75(1982)4-5, 595-596.

61 Cf. *ibid.*, 596.

62 Cf. J. Sobrino, "La fe en el Hijo de Dios desde un pueblo crucificado", *art. cit.* (1982), 334.

63 *Ibid.*, 335.

64 I. Ellacuría, "El pueblo crucificado -ensayo de soteriología histórica-", *art. cit.* (1978), 82.

65 J. Sobrino, "La esperanza de los pobres en América Latina", *art. cit.* (1982), 594. Véase 13.2.2 de este trabajo.

de la UCA define al pobre de la siguiente manera. es aquel, que desde su condición de oprimido lucha por la vida, motivado por una esperanza sobria, en la que el ser reclama las condiciones materiales para constituirse como ser con dignidad. Los pobres esperan mejores posibilidades que superen la condenación a la que están sometidos por ídolos de la muerte. Esa esperanza ha motivado la organización de los pobres a diferentes niveles. Los pobres irrumpen en los ámbitos sociales, políticos, eclesiales e incluso militares⁶⁶

Al sistematizar teológicamente la esperanza de los pobres Sobrino vuelve a categorías cristológicas. Él parte de lo que acontece en la realidad de los pobres y se percata que a través de su lucha pro-existencial se descubren a sí mismos como sujetos para un cambio en la historia. Con sus demandas quieren generar valores para alcanzar de relaciones sociales sobrias -no consumistas-, donde haya lugar para la verdadera fraternidad y justicia

Nuestro teólogo presenta entonces un acercamiento a una antropología del pobre, donde destaca su actitud ante la vida: el esperar actuando y el esperar siendo. La esperanza de los pobres no significa aquí ni la delegación de la responsabilidad en la construcción de la historia a otro grupo, ni la postergación de sus aspiraciones a un futuro incierto. Al esperar actuando y siendo los pobres inician un proceso de toma de conciencia y de paulatina recuperación de la dignidad que tiene lugar a lo largo de la faena para la concreción de la esperanza

Ahora bien, ¿qué tiene la esperanza de los pobres que ver con la cristología? Al preguntarse "cómo predicar la cruz hoy en una sociedad de crucificados" L. Boff se acerca a la relación entre la crucifixión y la resurrección que propone Sobrino. Para el teólogo brasileño la resurrección se convierte en fuente de esperanza, porque los asesinos no triunfan sobre la víctima, porque Dios toma partido por el Crucificado y no desalienta la esperanza de los que asían justicia⁶⁷. En otra ocasión Boff ilustra su reflexión sobre la crucifixión y a la esperanza generada por la resurrección con una cita de R. Alves: "¿Qué es esperanza?, preguntaba R. Alves, y respondía: 'Es el presentimiento de que la imaginación es más real y la realidad menos real de lo que parece. Es la sensación de que la última palabra no pertenece a la brutalidad de los hechos que oprimen y reprimen. Es la sospecha de que la realidad es mucho más compleja de lo que el realismo nos quiere hacer creer, de que las fronteras de lo posible no están determinadas por los límites del presente y de que, de un modo milagroso y sorprendente, la vida está preparando el acontecimiento creador que abrirá el camino a la libertad y a la resurrección'"⁶⁸

Sobrino observa que los pobres están creyendo implícitamente en el Hijo de Dios, porque se empeñan por la liberación cristiana: que el Reino llegue al mundo. Además, él dice "los pobres no tienen problemas con Dios", ellos no conocen el problema de la teodicea, a pesar de ser ellos los más aptos para postularlo⁶⁹

66 Sobrino se refiere aquí al ímpetu que motiva la ruptura del esquema pobreza-opresión-represión-muerte por parte de los pobres. Esto no quiere decir, como lo veremos más adelante, que confíe en la vía armada como la superación de la situación del El Salvador

67 L. Boff, *Die befreiende Botschaft, Das Evangelium von Ostern*, Herder, Friburgo de Br (1987) 1988², 74

68 L. Boff, *Pasión de Cristo y sufrimiento humano, significado de la cruz de Cristo ayer y hoy*, publicada junto a otros trabajos cristológicos bajo el título *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981 (original Petropolis 1977), 431. La cita la toma Boff de R. Alves, *O filho do amanhã*, Petropolis 1976

69 En su artículo "La esperanza de los pobres en América Latina" *art. cit.* (1982), 602, Sobrino valora indirectamente la religiosidad generada por la fe popular, como una representación exterior, que bien pareciera ingenua, pero que es "profundamente dialéctica, pues creen en el Dios liberador y en el Dios crucificado"

Desde la óptica de fe de los pobres nuestro teólogo asevera que la resurrección de un crucificado da esperanza salvífica a los crucificados de la historia. Un milagro análogo a la resurrección tiene lugar en la esperanza de la resurrección, cuando logra que los crucificados históricos ya tengan ánimo. Por eso es posible plantear una *analogía* entre la resurrección y los crucificados y entre el Reino de Dios y los pobres.

8.2.2. Defensa de la esperanza de los pobres, misión de la IdP [1982]

Con su reflexión sobre la relación entre el pueblo crucificado y el Siervo de Yahvé Jon Sobrino ha sentado una base para discernir la meta primordial de la misión de la IdP. Así nos dice que la IdP ha de realizar su misión desde los aspectos constitutivos de los pueblos crucificados: su miseria, muerte y su fe y lucha por liberarse. Sobre todo Sobrino guía sus reflexiones a partir de la esperanza que surge en los crucificados de hoy.⁷⁰

Y aún más, prescindiendo de mayores aclaraciones, nuestro autor se basa en el magisterio de Mons. Romero para afirmar que los pobres "son el lugar teológico de la Iglesia". Los pobres son para la Iglesia lugar de discernimiento y concreción de su fe. Ubicada entre ellos la IdP se encamina para seguir a Jesús y se capacita para responder a la pregunta "¿cómo hacer para que los pobres sientan a Dios creíblemente cercano a ellos y como hacer para que los pobres correspondan a la buena noticia de Dios poniéndola en práctica?"⁷¹

La Iglesia que desde los pobres sigue a Jesús, estima su camino como uno que inicia con el abajamiento y que llega a la resurrección después de haber asumido la historia, encarnándose en ella. La cristología de la liberación aparece aquí como normativa para la misión eclesial, para su anuncio y su praxis de salvación discernida como salvación histórica.

Y en lo referente al anuncio de la salvación, una Iglesia ubicada entre los pobres recupera el fundamento de la fe evangélica, porque salva el peligro del anuncio de una resurrección desligada de la cruz de Jesús y de las innumerables cruces actuales.⁷²

En cuanto a la praxis de la salvación el teólogo de la UCA asigna a la IdP una función mediadora, al ubicarla en el lugar de los pobres, entre el Crucificado y los crucificados, para que el recuerdo y la actualidad la lleven a suscitar esperanza⁷³, la IdP participa en la crucifixión, analógicamente, cuando acoge en su misión la actitud de pro-existencia, cuando ella también es capaz de dar su vida por los otros. Participando en la crucifixión toma ella parte y da a otros parte en la esperanza de Jesús, ella participa en una esperanza comunitaria, porque como *ekklesia* se sigue el camino de vida y destino de Jesús, y como *ekklesia* espera que acontezca en ella lo acontecido en Jesús.

a) Seguimiento y servicio a los que anhelan la vida

Sobrino refiere la misión de la Iglesia a la cristología, la IdP al seguimiento de Jesús. El seguimiento de Jesús es 'la estructura fundamental del acto de fe y también un principio histórico de verificación de ésta'.⁷⁴ La encarnación, la práctica de liberación y el talante⁷⁵ son el orden lógico y constituyen los componentes que Sobrino pone de relieve en el seguimiento de Jesús.

70 Cf. J. Sobrino "Death and the hope for life", *Catholic Worker* (1980)46: 1-10.

71 J. Sobrino, "Esperanza de los pobres en América Latina", *art. cit.* (1982), 603.

72 Cf. J. Sobrino "El resucitado es el crucificado", *art. cit.* (1982), 193.

73 Cf. *ibid.*

74 Cf. J. Sobrino "La fe en el Hijo de Dios", *art. cit.* (1982), 336.

75 En 7.3.2 hemos ya expuesto el significado de talante en la eclesiología de Jon Sobrino.

El primer componente, la encarnación, atañe al abajamiento consciente en la realidad y en las aspiraciones del pueblo. La práctica de liberación, segundo componente, consiste en el mantenimiento de y la defensa de la esperanza de vida para los pobres. Aquí Sobrino da a su reflexión un giro pneumatológico y atribuye al Espíritu de Dios el don del amor, la inspiración para que el proceso de liberación del pueblo avance de la infraexistencia a la existencia. El amor, por lo tanto, ilumina la práctica de la proexistencia, para alcanzar la liberación ya no sólo de los oprimidos, sino la de los opresores.⁷⁶ El tercer y último componente del seguimiento Jesús es su talante. Con talante, se refiere Sobrino al espíritu de las bienaventuranzas, donde Jesús propuso las condiciones concretas/materiales de la pobreza y al espíritu con el que se ha de vivir la pobreza: un espíritu utópico debido a la dificultad de realizarlo históricamente, pero que al ser de Jesús ha de buscarse constantemente. Esto último proporciona consecuentemente eficacia a la práctica de liberación.⁷⁷

Hasta aquí hemos visto que para Sobrino la encarnación, la práctica de liberación y la disposición personal son constitutivas del seguimiento eclesial de Jesús. Y a ellas añade una dimensión básica, que debe acompañar cada momento de la concreción del seguimiento de Jesús: las entrañas de misericordia. Con la última dimensión procura empalmar el seguimiento de Jesús con la acogida del dolor de los sufrientes, porque desde ahí se anima a la transformación de los factores objetivos de la pobreza-crucifixión de hoy día. Así la Iglesia mantiene el significado de vivir ya como resucitados, cuando se constituye como comunidad dispuesta a asumir la historia en fidelidad desde el seguimiento de Jesús; cuando Él se hace sierva de los que anhelan la vida.

b) El lugar salvadoreño de la misión eclesial

Sobrino ha orientado su reflexión al problema de la comprensión actual de la cruz y la resurrección queriendo recordar el carácter soteriológico de ambas. Veamos brevemente su exposición. En primer lugar ha expuesto su reflexión sobre la cruz y la resurrección desde la problematización de lo acontecido en Jesús y de lo que le acontece a los pobres en la actualidad. En segundo lugar, Sobrino se dirige a los países pobres argumentando desde la experiencia salvadoreña. Tanto en El Salvador, como en América Latina y el llamado Tercer Mundo hay una realidad común, una realidad de muerte donde no se puede ignorar la crucifixión de los pobres. En tercer lugar, alcanza su meta al presentar a la cruz y a la resurrección como algo causal, la cruz junto a la resurrección confirma el camino de Jesús.

La relación entre la cruz y la resurrección tiene para Sobrino un alcance eclesiológico, cuando reflexiona a la Iglesia en su papel de seguidora de la vida y misión de Jesús. Si el seguimiento de Jesús conduce a la solidaridad con el proyecto de vida de los pobres, entonces la Iglesia que le sigue hace de su misión liberadora un momento central.⁷⁸ De ahí que el hecho mayor de la Iglesia en El Salvador concierna, como primer aspecto, a lo que ella hace por los explotados, por los oprimidos y asesinados. Como segundo aspecto, el hecho mayor concierne a lo que ella aprende de los

76 Cf. J. Sobrino, *ibid.* 337.

77 En su análisis de las Bienaventuranzas (Mt 5,3-12, Lc 6,20-26) I. Ellacuría concluyó, que en ellas aparece la intencionalidad del empobrecimiento material como necesaria para el seguimiento de Jesús. No se trata sin embargo de reducir la pobreza a lo material. Ellacuría articuló la materialidad de la pobreza con la actitud provocada por la promesa del Reino de Dios. Se trata de la actitud de los pobres con espíritu, que une sus potencialidades humanas y cristianas. "hay que encarnar e historizar el espíritu de pobreza, y hay que espiritualizar y concientizar la carne real de la pobreza. La Iglesia, una Iglesia de los pobres, tiene como misión singular esta espiritualización de la pobreza, esta elevación a conciencia de lo que es en sí misma la pobreza como opresión y como principio de liberación. Esta es una tarea suya indispensable e insustituible." I. Ellacuría, "Las Bienaventuranzas como carta fundacional de la Iglesia de los pobres", en O. A. Romero y otros, *La Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, UCA, San Salvador 1978, 118.

78 Cf. J. Sobrino, "Death and the hope for life", *art. cit.* (1980), 1-10.

crucificados Veamos brevemente como la IdP ha hecho concreto su seguimiento en El Salvador

Para Sobrino la IdP de El Salvador se encarna en la realidad de muerte, donde son perseguidos y asesinados todos los que se oponen a la opresión o ayudan humanamente a los pobres (doctores, maestros, laicos, sacerdotes)⁷⁹ Esa Iglesia aprende de los pobres, de su vida, amenazada y mutilada por la idolatría y aprende de su *esperanza de vida* Y al hacerse *alumna* de los crucificados la IdP ofrece un criterio para evitar la interpretación unilateral de la Iglesia como *Mater et Magistra*⁸⁰ Ahora bien, desde los pobres la Iglesia aprende el significado concreto del *pecado mortal* lo que da muerte Y frente a ese pecado que le roba al pobre su vida la Iglesia aprende lo que es *gracia*, cuando se entrega la vida por amor a la práctica la justicia, en una situación mortal provocada por ídolos (Moloch, la ideología de la seguridad nacional)⁸¹

La IdP ejemplifica la probabilidad de que toda la Iglesia salvadoreña dirija su misión a la consecución de la vida para la mayoría pobre A través de la IdP los pobres exigen a la Iglesia que desarrolle su misión acercándose a los crucificados Así la Iglesia se hará realmente popular, es decir, estar allí donde está el pueblo⁸² Al estar con los crucificados la Iglesia se encarna en la realidad y conoce aquello que sufren y esperan Sólo así, advierte Sobrino, la Iglesia cuenta con la capacidad y credibilidad para impulsar las exigencias y esperanzas de vida

En particular, el teólogo jesuita explica en cinco momentos el significado de la defensa de la vida de los pobres como misión de la Iglesia salvadoreña Primero, al defender la vida de los pobres la Iglesia defiende una vida amenazada y mantiene el valor primordial de la vida Segundo, cuando defiende la vida de los pobres la Iglesia da resonancia a sus voces, ocultas y desmentidas por los medios de comunicación social Tercero, al defender la vida de los pobres la Iglesia les acompaña en sus procesos y justas luchas de liberación⁸³, apoyando la organización popular y asesorando al pueblo en las vicisitudes de la guerra civil, para que desarrolle una estrategia sociopolítica dedicada a la consecución de la vida Cuarto, al defender la vida de los pobres la Iglesia humaniza y cristianiza sus proyectos y luchas, para que la organización popular dedicada a la defensa de la vida no ceda a las seducciones propias de todo movimiento popular⁸⁴ Y quinto, al defender la vida de los pobres, la Iglesia toma la esperanza de ellos como la propia y la alimenta con la fe cristiana

79 Para Sobrino Mons. Romero es un testimonio concreto de este hecho básico o mayor

80 La reflexión sobre la verdad en la IdP como madre y maestra es importante en esta época para Sobrino De esto da cuenta la reelaboración que hace de "Resurrección de una Iglesia popular" art. cit. 1978 en el cap. IV de *id. Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológico de la eclesiología*, (Presencia teológica 8), Sal Terrae Santander 1981 99-142 Este artículo es retitulado "Iglesia de los pobres resurrección de la verdadera Iglesia" y su autor afirma que "la Iglesia de los pobres no es automáticamente portadora de la verdad y de la gracia porque los pobres estén en ella, pero son los pobres dentro de ella el lugar estructural para que realmente la Iglesia sea portadora de la verdad y de la gracia" (111)

81 Jon Sobrino señala con ejemplos concretos los acontecimientos *de muerte* en El Salvador En ellos vemos un ejemplo de la orientación radical, en el sentido profético de denuncia que toma su eclesiología Cf. J. Sobrino "Death and the hope for life" art. cit. (1980)

82 Cf. J. Sobrino "La esperanza de los pobres en América Latina", art. cit. (1982) 604

83 Cf. *ibid.* 605 Véase pastoral de acompañamiento que ya hemos expuesto en 1.4.1

84 Sobrino se refiere aquí a aspectos relevantes en la relación de las CEBs con las OPs en los 80 la crisis ocasionada por la vanguardia o la hegemonía el excesivo protagonismo histórico la absolutización de un momento, la manipulación de la religiosidad popular y la mística de la violencia Todos estos problemas aparecen en estudios de los científicos sociales y sobre todo C.R. Cabarrus "El Salvador de movimiento campesino a revolución popular" en D. Camacho/ R. Menjivar (eds.), *Movimiento Popular en Centroamérica* EDUCA San José 1985 344-372 y H. Gallardo *Fundamentos de formación política. Análisis de conjuntura* DEI San José 1990 *id. Crisis del socialismo histórico Ideologías y desafíos* DEI, San José 1991

Conclusión

A nuestro juicio muchas de las reflexiones que aquí hemos seguido no son nuevas. Sobrino recoge puntos centrales de su cristología para hacer más efectiva la misión eclesial a través de la defensa de la vida de los pobres. La Iglesia realiza una práctica que hace efectiva a la liberación cristiana en El Salvador. La Iglesia concreta el seguimiento de Jesús. Este seguimiento no es una mera repetición de la cruz y la resurrección de Jesús. El seguimiento eclesial de Jesús significa fijarse en su cruz y en su resurrección para afrontar la negatividad de las cruces de hoy con la esperanza, solidaridad y la convicción de vivir y no ceder ante la injusticia.

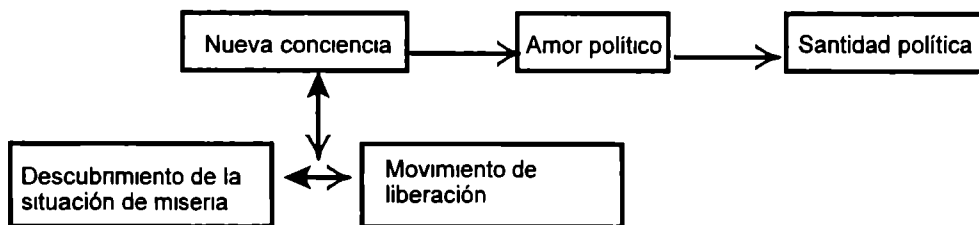
8.2.3. La generación de vida como santidad política

Jon Sobrino se propone valorar la lucha de los cristianos por liberación de los pobres a partir de la espiritualidad que la impulsa. La lucha de liberación tiene como meta garantizar la posibilidad de la vida para el pueblo salvadoreño. En ella hay grandes valores que remiten a las metas fundamentales de la fe. Para el teólogo de la UCA el criterio de la búsqueda de vida para los pobres hace que la IdP tenga una referencia común con Dios, cuando presta oídos al clamor de quienes hoy sufren el despojo de la vida.

Nuestro autor puede afirmar que la generación de vida es realización de la voluntad divina, a partir de un discernimiento que tiene como base a los documentos de la Iglesia y la realidad sociopolítica. Primero, en los documentos de Medellín y Puebla se ha afirmado que cuando la Iglesia se ocupa con los carentes de vida presta atención a un signo de la voluntad de Dios. Y segundo, en la respuesta que los cristianos dan a la voluntad divina han testimoniado su fe en el Dios que quiere dar vida a través de una santidad política.⁸⁵ Sin restarle importancia a las reflexiones de los documentos eclesiales nos concentramos en el segundo elemento de la valoración de la lucha liberadora: la santidad política.

Por santidad comprende Sobrino una realización notable de las virtudes teologales -fe, esperanza y amor-, generadas por el seguimiento de Jesús.⁸⁶ Y por política, la práctica dirigida a la transformación estructural -justicia, vida y salvación histórica- de la sociedad, según la esperanza del Reino, justicia, vida y salvación histórica para el pobre.

De dónde proviene la unión santidad-política, es algo que nuestro autor aclara con referencias al desarrollo de las OPs y la IdP en El Salvador. Para una mejor comprensión la esquematizamos seguidamente:



85 Cf. J. Sobrino "Perfil de una santidad política" *Concilium* 19(1983)183, 335-344.

86 Cf. J. Sobrino "La promoción de la justicia como exigencia esencial del mensaje evangélico. Reflexiones sistemáticas", *ECA* 34(1979)371, 770-792. "La esperanza de los pobres en América Latina" *Misión Abierta* 75(1982)4-5, 592-607.

La unión entre la santidad y la política tiene un origen doble y práctico. De un lado, el descubrimiento de la situación de miseria y los procesos de liberación en el Tercer Mundo generan una percepción de la realidad (nueva conciencia). De otro lado, la santidad política proviene de la realización política de lo cristiano, cuando la política da la materialidad para la santidad eficaz. La política no entra entonces inesperadamente en el campo cristiano. Según Sobrino se admite la política en la fe cristiana porque ya hay una santidad que exige política. Y la santidad exige política porque los santos políticos están imbuidos de un amor político, que les hace percatarse de la realidad sociopolítica del Tercer Mundo, de la injusticia que ahí existe. El amor político les lleva a responsabilizarse por el otro y a corresponsabilizarse con su situación y destino. Por último, el amor político les conduce a la búsqueda de mediaciones políticas que hagan de la vida una realidad para los pobres, porque inculca en ellos entrañas de misericordia. Los portadores del amor político desempeñan creativamente el seguimiento de Jesús, porque sienten compasión ante las mayorías (*Misereor super turbas*)⁸⁷

Tras la santidad eficaz está el amor eficaz que responde a una política que exige santidad, para que los proyectos liberadores se mantengan siempre abiertos al Reino de Dios⁸⁸.

Con la presente reflexión Sobrino valora el elemento político en la misión de la IdP para la generación de vida en El Salvador. Al darle cabida a la política la IdP puede acompañar cristianamente esos proyectos liberadores. En especial, la IdP apoyará la superación de barreras dogmatistas que dividen al movimiento popular, la IdP tendrá criterios más acertados para mantener la vía pacífica como el medio ideal de la lucha política, la IdP mantendrá el bien popular como meta de la lucha política. Y por último, la Iglesia servirá a la generación de vida cuando con la ayuda de una santidad política que considera al perdón y la reconciliación social como aspectos constitutivos de la misión

8.2.4. Derechos humanos y derechos de los pobres

Jon Sobrino propone una nueva valoración de la lucha liberadora, profundizando en sus elementos teológicos y sociopolíticos, para que la Iglesia, especialmente la IdP, enfoque la misión como praxis de la defensa de la vida de los pobres. Con relación a los elementos teológicos, concibe ahora a la vida no sólo como voluntad, sino como un derecho que proviene de un Dios que se ha venido revelando como defensor de los humildes. Y en cuanto al elemento sociopolítico, opina que hay que corregir la tendencia universalista en la interpretación de los derechos humanos: hay que poner al derecho de los pobres a una vida con justicia, paz y dignidad humana como la categoría central de la declaración universal de los derechos humanos.

Para alcanzar su objetivo nuestro autor emplea dos planos de argumentación: uno *humanista* y otro *cristiano*. En lo correspondiente a la argumentación humanista reflexiona "una breve fenomenología sobre la santidad de la vida de los pobres y su defensa"⁸⁹. Y en cuanto al punto de vista cristiano relaciona los derechos humanos con el plan de salvación de Dios. Además de estos dos planos de argumentación

87 Cf J. Sobrino, "Perfil de una santidad política", *art. cit.* (1983), 337. La misericordia de Jesús no es un tema ajeno a la cristología de Sobrino. El *Misereor super turbas* ya lo utiliza a finales de los '70. Cf J. Sobrino, "La promoción de la justicia como exigencia esencial del mensaje evangélico. Reflexiones sistemáticas", *art. cit.* (1979), 779-792. Citamos de su aparición en *id.*, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, (Presencia teológica 8), Sal Terrae, Santander 1981, II, 64. Véase también 12.4 del presente trabajo.

88 Cf J. Sobrino, "Perfil de una santidad política", *art. cit.* (1983), 341.

89 J. Sobrino, "Lo divino de luchar por los derechos humanos", *Sal Terrae* 72(1984)10, 690. Nuestro autor refiere al pensamiento del filósofo E. Bloch, quien soñaba "que el mundo llegue a ser un hogar para el hombre" (Sin referencia bibliográfica).

Sobrino recurre a dos ópticas de reflexión, una universal (derechos humanos) y otra local (lo divino de la lucha por la vida de los pobres)

Con base en los estudios de los exegetas mexicano P Miranda y alemán J Jeremias⁹⁰, Sobrino fundamenta bíblicamente su reflexión sobre la relación entre Dios y el derecho. De ahí destaca que la función del juez fue introducida para la defensa de los débiles sin defensa. Cuando en el AT se habla de Yahvé como juez, se está afirmando que Él salva a los oprimidos de la injusticia. Más adelante, al hacer esas conclusiones operativas en el mundo de los pobres, Sobrino constata que la realidad que priva de vida y que origina la necesidad de formular el derecho está aún presente. Desde ahí propone un correctivo a la universalización que diluye el derecho de los hombres y mujeres: "Hablar de derechos humanos tiene que comenzar por el derecho a la vida de los pobres"⁹¹

La vida del pobre es lo más alto dentro de lo que podría ser una jerarquía de los derechos. "queremos insistir en que el derecho humano fundamental sigue siendo el derecho a la vida amenazada de los pueblos enteros que configuran la mayor parte de la humanidad, y que ese derecho fundamental debe ser también tenido en cuenta por quienes defienden legítimamente los otros derechos, para que en esa defensa aparezca también la experiencia de lo santo"⁹²

Otras conclusiones sobre la relación entre Dios y derechos humanos las obtiene Sobrino desde la cristología de la liberación y la espiritualidad de la liberación⁹³ y del ejemplo del descentramiento del mártir salvadoreño R. Grande. Posteriormente concluye que la lucha por los derechos humanos, concretada a partir de la defensa de la vida de los pobres, es una defensa que se hace con el espíritu de Jesús, con el de las bienaventuranzas, con el talante de la gratuidad.⁹⁴

La defensa de la vida no es algo que se reduce a la mera exterioridad, al activismo o horizontalismo. Como tarea lleva al ser humano a sí mismo, a través de un camino de santidad que también le acerca a Dios. Sobrino utiliza elementos típicos de su teología del Dios de la vida para exponer la relación entre Dios y derechos humanos⁹⁵

- Ante una situación que amenaza la vida del pobre hay que responder con misericordia -que es la com-pasión-, y profecía -que es anuncio de la promesa-. En la vida amenazada se muestra la *verdad* -del mundo-. Ahí surge una confrontación de la persona consigo misma y nace el interés por ser honrado con la realidad, que a su vez conduce al inicio de la humanización del hombre.
- Una vez que se ha captado la realidad de esta forma nace la exigencia por defender la vida de los pobres con ayuda de mediaciones históricas. La defensa de la vida de los pobres es la lucha activa contra la muerte, defensa, en pugna con los poderes de este mundo, que son los poderes de la muerte. En esta lucha se presenta la elección entre la alternativa de la vida y de la muerte. Aquí

90 Cf P Miranda, *Marx y la Biblia*, Sígueme Salamanca 1972, 140ss, J Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, vol I, Sígueme Salamanca 1974, 122

91 J Sobrino *ibid* 687

92 *Ibid*, 698

93 Cf *ibid*, notas 7-8

94 *Ibid*, 694. La reflexión desde el Dios revelado por Jesús esta en el trasfondo de esa conclusión. Dios se hace presente en la vida amenazada de los pobres para liberarle, con lo cual la defensa de la vida es necesaria para la experiencia de fe en Dios. Sobrino puede hablar entonces de la defensa de la vida de los pobres como mistagogia en el misterio de Dios a través de la cual "el mismo Dios se va mostrando como es en plenitud" *ibid* 695. Sobre el tema de Dios misterio véase 7.1.3 de nuestro estudio.

95 Cf *ibid* 688-690

también tiene lugar el descentramiento personal. Se entrega la propia vida por los pobres. Lo anterior significa la experiencia subjetiva de lo santo.⁹⁶

Finalmente, el análisis de Sobrino abarca también las consecuencias de la lucha por los derechos humanos. Los derechos de la humanidad no pueden prescindir del derecho a la vida para los pobres. Vistos así, los derechos humanos, como derecho a la vida para los pobres conciernen a la institución eclesial. La exigencia de vida para los pobres tiene que ver con la identidad y la relevancia histórica de la Iglesia. Como institución la Iglesia no solamente se ha de ocupar con la doctrina de los derechos humanos, más aún, ella tiene que asumir en su praxis las vías para hacerlos una realidad. La misión eclesial como búsqueda de la vida para los pobres da el cauce para que la Iglesia testimonie su fe cristiana. La Iglesia da credibilidad al mensaje cristiano y obtiene credibilidad para sí misma. Y con una misión dedicada a la defensa de la vida de los pobres recoge la tradición del Concilio Vaticano II, porque lleva a la Iglesia a constituirse en actual y eficaz sacramento de salvación.

A continuación recogemos una mediación práctica de la misión eclesial para la defensa del derecho a la vida de los pobres a partir del replanteamiento del sacerdocio eclesial, en su aspecto de la santificación de la realidad social.

a) El sacerdocio cristiano al servicio de los derechos humanos

Jon Sobrino sistematiza en su teología la lucha política como elemento inherente de la práctica cristiana, que busca una santidad concreta a través de la justicia para pobre. Pero para él la lucha política no es la única perspectiva para encauzar una misión eclesial en favor de la vida de los pobres. Dentro de la llamada eclesiología clásica Sobrino encuentra un elemento que sustenta la misión eclesial en favor de una salvación en la historia: el sacerdocio común.⁹⁷

El sacerdocio de todos los fieles es escogido por Sobrino para explicitar la misión eclesial por cuatro razones relevantes:

- La existencia de un mundo de miseria e injusticia, pero con esperanza y con movimientos de liberación, exige una reflexión sobre el significado, la relevancia y la credibilidad del sacerdocio cristiano.
- El auge de los laicos en la misión eclesial, su participación activa en las comunidades, etc., ameritan buscar el significado del liderazgo sacerdotal.
- La dependencia del sacerdocio ministerial de la jerarquía -y no tanto del sacerdocio de los fieles- y las consecuencias misionales de liberación u opresión que de aquí se deriven.
- La diversidad de sacerdotes (jerarquía, fieles), de ubicaciones sociales, tendencias políticas, etc., de cara al significado de una espiritualidad sacerdotal.

Estas razones dan cuenta que Sobrino propone superar el reduccionismo cúltico en la comprensión del sacerdocio. Quiere sacar al sacerdocio de la esfera intraeclesialista y acentuar su carácter soterio-lógico, es decir, su relevancia para la realización de los

96 El espíritu del defensor de la vida de los pobres es caracterizado por Sobrino de la siguiente manera: "quien defiende la vida de los pobres, con misericordia, con verdad y profecía, con solidaridad y responsabilidad, con entrega y con esperanza, está rehaciendo a la manera histórica la misericordia y la ternura de Dios, la verdad y el amor de Dios, la propia entrega de Dios hasta el final en la cruz de Jesús. Cuando proclama a Dios como el Dios de la vida y de la liberación, no lo hace desde fuera o en base a una doctrina, sino desde dentro de esa historia de Dios mismo" *Ibid.*, 695.

97 Cf. J. Sobrino, "Hacia una determinación de la realidad sacerdotal. El servicio al acercamiento salvífico de Dios a los hombres", *RLT* 1(1984)1, 47-81. En 9.2.2 volveremos al tema del sacerdocio de todos los fieles a partir de la espiritualidad de una Iglesia perseguida.

derechos humanos. Esto lo hace a partir de lo teo-lógico (Dios) y lo cristo-lógico (Jesús) para "animar a la Iglesia a que se haga más sacerdotal."⁹⁸

Nuestro teólogo inicia una determinación soterológica del sacerdocio común con la especificación de la comprensión fundamental de lo propio a lo sacerdotal. Lo sacerdotal tiene que ver con la esperanza de salvación que tiene la humanidad. La humanidad es la totalidad a la cual se encuentra remitido el sacerdocio. El sacerdocio es la respuesta a la problemática de la humanidad: la necesidad de salvación. Para exponer de cuál salvación se trata, Sobrino hace un recorrido por el AT y el NT.

Para la comprensión *teo-lógica* del problema, Sobrino se acerca a lo sacerdotal desde lo relacional. la necesidad de mediación entre Dios y el hombre separados por el pecado. En la experiencia de fe del AT la solución de la distancia entre Dios y el hombre es ritual, en la mediación sacerdotal y el sacrificio. Esto cambia para los cristianos. En el NT Dios está junto a los hombres, Él se da a conocer en su acercamiento salvífico. "Dios no es ya sin ese acercamiento, el Dios transcendente - que no deja de serlo, y por ello se le deberá comprender trinitariamente- es el Dios que se ha acercado"⁹⁹

Y en la comprensión *cristo-lógica* Sobrino reflexiona lo sacerdotal desde la actividad de Jesús. En la proclamación de Jesús, el Reino es buena noticia y el Padre es bondadoso. Su actividad está centrada en el servicio del acercamiento de Dios y a que los hombres respondan a Dios. Jesús acerca la salvación de Dios acercándose a los hombres, a los débiles, hasta el extremo de ser víctima en la cruz.

La Carta a los Hebreos es importante para nuestro teólogo. La Carta presenta al sacerdocio como servicio y mediación de la salvación. Pero aún más, la Carta a los Hebreos es importante por su metodología. lo sacerdotal se define desde Jesús. La *misericordia* de Jesús, que le mueve a acercar la salvación, es el criterio de la mediación de la voluntad divina. "La misericordia es entonces lo que relaciona sistemáticamente a Jesús con el Padre y el reino de Dios"¹⁰⁰. Jesús acerca la misericordia a todos. Quien se transforme por ella es capaz de darla a los demás.

Por último, con ayuda de la Carta a los Hebreos Sobrino describe el carácter humano y procesual del sacerdocio. el sacerdote es enviado, ha de vivir su humanidad de forma plena, el sacerdocio es el producto de un proceso de aprendizaje, que se da en el verdadero acercamiento a la humanidad y que es a su vez la posibilidad histórica de su verificación.¹⁰¹

Veamos ahora las conclusiones de los enfoques teo-lógicos y cristológicos del sacerdocio. Sobrino caracteriza la calidad del acercamiento, libre, gratuito y parcial hacia lo débil con un amor que se hace presente en la misericordia, ternura y justicia salvífica. En el NT la salvación está ligada a un actuar de Dios, que tiene que ver con el Reino y a la esperanza de los pobres. Y en nuestros días Medellín afirma, que las luchas de liberación son signo de que el Espíritu conduce la historia de los hombres y los pueblos hacia su vocación.

Lo sacerdotal es aquello que ayuda a responder y a corresponder al Dios que se acerca. En otras palabras, lo sacerdotal es "ayudar a que los hombres respondan y correspondan a Dios"¹⁰² siguiendo los pasos de Jesús.

98 *Ibid*, 76

99 *Ibid*, 53

100 *Ibid*, 71

101 Cf *ibid*, 73

102 *Ibid*, 56

b) Elementos de un sacerdocio liberador

Como consecuencias de este análisis Sobrino presenta los aspectos constitutivos del sacerdocio, la apostolicidad, los destinatarios, el lugar y el/los sujeto/s de la misión salvífica.¹⁰³

Primero, el sacerdocio es apostólico su razón de ser es teologal, radica en Dios y en su carácter de enviado al mundo

Segundo, el destinatario y el lugar de lo sacerdotal aparecen juntos el mundo de los necesitados. El lugar es entendido primeramente como el contexto, donde Dios se acerca¹⁰⁴: lo personal e histórico-social. Aquí también cabe destacar la relación -que Sobrino propone- entre el sacerdocio y las mediaciones históricas de salvación. En efecto, la actitud sacerdotal hacia quienes proponen otro tipo de salvación histórica, es la de evangelizar sus proyectos¹⁰⁵

Tercero, el lugar del sacerdote es el seno de la comunidad eclesial, la liturgia es lugar del acercamiento sacerdotal de Dios, cuando no se opone a la historia, sino que 'la supone y la pre-dispone al más'.

Cuarto, el sacerdocio es portado individual o colectivamente. La función del sacerdocio es "llevar lo bueno al corazón del hombre y de la sociedad, sanarlos, humanizarlos y potenciarlos"¹⁰⁶. Esto no es otra cosa que acercar la humanidad a Dios y reflejar aquello que ha caracterizado la actitud salvífica de Dios: acercarse a quienes que nadie se acerca.

Quinto, en el portador de lo sacerdotal hay una actitud espiritual. La santidad de lo sacerdotal proviene de Dios, cuya santidad es la encarnación en la historia y no su distanciamiento. En los portadores ha de existir una espiritualidad convencida de lo bueno del acercamiento de Dios para el hombre y para la historia. Una espiritualidad que produce el descentramiento personal y grupal-sacerdotal, porque se inspira en la acción comunicadora de Dios. Una espiritualidad profética, dispuesta a la persecución, testimonial, al ser modesta y humilde, creativa y libre

Conclusión

La *verificación* histórica de la reflexión sobre el servicio sacerdotal está formulada en el contexto latinoamericano con la pregunta por la existencia o no de una Iglesia sacerdotal. En particular Sobrino se refiere a la relación entre la Iglesia como institución portadora de lo sacerdotal y la relevancia salvífica de ese servicio. Veamoslo brevemente.

En la realidad de América Latina hay dos aspectos dialécticos. una situación negativa y una de esperanza. Esta situación amerita que se considere al sacerdocio eclesial en una perspectiva histórica. La IdP ha respondido sacerdotalmente a esta situación. Su servicio es proexistencial y está precedido de misericordia, tal como lo han venido demostrando todos los movimientos que optan por los pobres (CEBs, movimientos de inserción). La misericordia es anterior a la ideología y ese talante ha provocado en

103 En la presentación de los aspectos del servicio sacerdotal describimos la lógica del modelo de la evangelización según Sobrino (Mensaje, portador y destinatarios referidos a un acto originante y actualizados en un marco real). Cf. J. Sobrino, "Evangelización e Iglesia en América Latina", ECA 32(1977) 348-349, 723-748. Véase 3.2 de este trabajo.

104 De esta forma se salvan las comprensiones dualistas del acercamiento de Dios. Dios se acerca salvíficamente a los pobres a través del Reino, como realidad histórico-social. Gracias a la diversidad y a la complementariedad, existe una remitenencia dialéctica en los ámbitos de la realización del servicio sacerdotal del acercamiento de Dios.

105 Cf. *ibid.*, 58.

106 *Ibid.*, 59.

encuentro entre la salvación y la Iglesia. Así la IdP en América Latina se ha hecho realmente sacerdotal, cuando recuerda la fe en un Dios que en verdad quiere salvar y la fe en la fuerza de Dios para salvar¹⁰⁷

Las opciones y realizaciones eclesiales de América Latina acercan la Iglesia a la intención y comprensión del sacerdocio de la Carta a los Hebreos, con la misericordia sacerdotal, el diálogo jerarquía-bases, en el martirio y en la verificación de su servicio sacerdotal

En síntesis la misión proexistente y la misericordia hacen de la IdP una Iglesia sacerdotal. Para Sobrino lo sacerdotal es el servicio destinado a posibilitar la vida a la que los pobres tienen derecho, es la construcción de la Iglesia desde la misión. Así lo sacerdotal apostólico renueva lo sacerdotal intraeclesial. La Iglesia sacerdotal es una Iglesia con fe, originada en el Dios que se compadece de los pobres, que genera fidelidad para darle vida a ellos, genera el "vaciamiento interno y crucificante de sí mismo para poder ser mediador y sacerdote"¹⁰⁸

8.3. Misión de la IdP en lugares de condenación y salvación [1986-1989]

En los años que comprende esta exposición Sobrino apela a la solidaridad y actuación eclesial para poner fin a la situación de miseria y de muertes horribles en El Salvador. Él enfoca elaboraciones anteriores desde las metáforas bíblicas Gólgota y Job y desde los testimonios de las víctimas de la guerra

En su "Meditación ante el pueblo crucificado"¹⁰⁹ Sobrino se inspira en el testimonio de una campesina sobreviviente de la masacre en el río Sumpul. La forma como esa multitud de campesinos inocentes pierde la vida, por las balas del ejército o ahogados, es interpretada como la pasión del mundo. El río Sumpul es el Gólgota. Es el flagelo actual que hace hoy palpable la pasión Cristo. "La sangre derramada hacen que Cristo y pueblo se remitan uno al otro" (Mons. Romero). En ellos la crucifixión simboliza el colmo de la "fealdad de la pobreza cotidiana"¹¹⁰, aquella pobreza que existió ya antes de Cristo y con la que se identificó. Por eso desde Cristo se pueden interpretar las cruces actuales y desde esas cruces la de Cristo¹¹¹. Sumpul, el Mozote, Huehuetenango, Hiroshima y Auschwitz son lugares de sufrimiento y muerte, que replantean la pregunta del sufrimiento del justo y del inocente, tal como lo hace Job en el A.T.¹¹²

Otros ejemplos de la crucifixión del pueblo son expuestos por Sobrino desde una teología narrativa¹¹³. Sus elaborados teológicos para estos años asumirán un lenguaje más radical contra un sistema que provoca la muerte de millones de pobres y contra la

107 Cf. *ibid.* 77

108 *Ibid.* 79

109 Artículo publicado en *Sal Terrae* 74(1986) febrero 93-104. Sobrino ya había reflexionado con anterioridad sobre este tema. Cf. J. Sobrino "Death and hope for life" *art. cit.* (1980). En 6.1.1 nos hemos referido a las masacres del río Sumpul y de El Mozote.

110 Cf. J. Sobrino "Meditación ante el pueblo crucificado", *art. cit.* (1986) 96.

111 Sobrino utiliza la metáfora Gólgota también para la descripción del padecimiento de los pobres en todo el mundo. "Mas se parece este mundo a un inmenso Gólgota con millones de cruces que al jardín del Génesis donde aun con sufrimientos se podía trabajar y vivir. Y lo peor es que aun no se ve mejoría sino empeoramiento". J. Sobrino "Jubileo: interpelación y buena noticia" *Diakonia* 11(1987)41-87.

112 Cf. J. Sobrino "El futuro de la Iglesia y de la fe en Centroamérica", *Diakonia* 11(1987)42-118-121.

113 Cf. J. Sobrino "Jubileo: interpelación y buena noticia" *art. cit.* (1987) 88-94-95. *id.* "Poverty means death to the poor", *Cross Currents* 36(1986)3, 267-276. *id.* "Vivir en tiempo de guerra", *Sal Terrae* 75(1987) febrero 157-163. En estas publicaciones prevalece un carácter de meditación. Además, Sobrino presupone que sus lectores ya conocen sus elaboraciones teológicas sobre los pueblos crucificados: el martirio de inocentes, la teología del Dios de la vida, la dialéctica entre la protología y la escatología y entre la utopía y la topía.

complicidad del primer mundo, "ciego para no ver lo que ocurre en el tercer mundo, y peor aún, está cegado para no poder verlo en su realidad y menos en sus causas"¹¹⁴

Estas elaboraciones no están dirigidas a teólogos, más bien al apoyo internacional de la Iglesia y otros gremios solidarizados con los pobres en el Tercer Mundo. Por eso utiliza un vocabulario accesible y popular. De ahí que no recurra a la terminología racional, sino a expresiones cargadas de un apelo ético, que exigen una praxis de liberación para los crucificados¹¹⁵ El interés eclesiológico de estas reflexiones lo podemos resumir en las siguientes demandas de Sobrino: "¿cuál es la realidad fundamental que se descubre desde El Salvador? [.] ¿cómo hay que reaccionar ante esa realidad?"¹¹⁶

A continuación estudiaremos una reflexión de Sobrino sobre la importancia de las masacres sufridas por campesinos salvadoreños para encauzar la misión de la IdP a través de una espiritualidad del perdón y la misericordia Solo así la IdP será promotora de perdón, reconciliación y con ello de paz en El Salvador

8.3.1. Condenación, perdón y misericordia

Las implicaciones eclesiales de la existencia de lugares de condenación, donde se sigue ajusticiando a inocentes, las encuentra Sobrino en el plano de la misión La Iglesia tiene que mantener una misión dedicada al logro del perdón personal y estructural a través de una espiritualidad del perdón y de la misericordia

La existencia de lugares de condenación constituye un reto al amor cristiano, para que no se condene *a priori* toda posibilidad de conversión de aquellos que oprimen y matan a los pobres El camino a la reconciliación inicia con la apertura que deja espacio para el diálogo¹¹⁷ Esta ha sido la experiencia del perdón que hacen los pobres de El Salvador En ellos hay un gran amor dispuesto a reconciliarse con aquellos que provocan que su país sea un lugar de condenación Los pobres han dejado claro, que la disposición a perdonar tanto a la realidad de pecado como al

114 J. Sobrino, "Justicia para las víctimas de este mundo, una vivencia desde El Salvador", *Diakonia* 13(1989)52, 358 Además, Sobrino presta atención a un encubrimiento sistemático de esa realidad "Nuestro mundo es un gran cementerio prematuro" ocultado por operaciones de *cover ups* del primer mundo Así se denominan a los países del tercer mundo 'países en vías de desarrollo' o 'democracias incipientes', términos calificados por Sobrino como eufemismos, porque con ellos no se detecta el bienestar ni el malestar de los pobres Los pobres son un espejo invertido para captar la realidad del mundo civilizado, occidental y cristiano La pobreza y la muerte son el pecado producido por ese mundo y que los pobres cargan en sus cruces, al igual que el siervo sufriendo Otro ejemplo de los eufemismos creados por el primer mundo los encuentra Sobrino en la visión positivista de los derechos humanos "El actual mundo occidental ha proclamado la igualdad de todo ser humano y ha formulado un catálogo de derechos humanos para todos los seres humanos Pero bien sabemos cuán lejos está esto de ser una realidad Como dice Ignacio Ellacuría, para tener dignidad y ser respetado en el mundo de hoy es mucho más importante el mero hecho de haber nacido en los Estados Unidos, en Europa o en Japón que haber nacido en El Salvador o en Biafra, aunque se haya nacido ser humano" *Ibid.*, 364

115 "Si hemos usado esa terminología es por apelar a un lenguaje poderoso que sacuda nuestra inercia de nivelar y relativizar las realidades de nuestro mundo y para relacionar esta realidad con Dios" J. Sobrino, "Santuario y la solidaridad con los pueblos crucificados", *Diakonia* 11(1987)41, 77 Nuestro autor se pregunta, por ejemplo, por el significado de la cuaresma para el pueblo crucificado y capta en la *religiosidad popular* elementos teológicos "la Semana Santa es para ellos lo más sagrado en todo el año, dentro de ella, el viernes santo, dentro de éste, la procesión del silencio" Con ayuda de este elemento popular Sobrino propone como misión eclesial unificar la cruz de Cristo y la del pueblo, en forma correctiva y relevante, "con tal de no confundir cruces muy sangrantes con gestos muy solemnes ni confundir esperanzas muy urgentes con ritos muy gloriocistas" J. Sobrino, "Meditación ante el pueblo crucificado", *art. cit.* (1986), 103-104

116 J. Sobrino, "Justicia para las víctimas de este mundo, una vivencia desde El Salvador", *art. cit.* (1989), 355

117 Cf. J. Sobrino, "América Latina lugar de pecado, lugar de perdón", *Concilium* 22(1986)204, 219-233

pecador proviene de aquello que Sobrino denomina una espiritualidad del perdón y de la misericordia

La espiritualidad del perdón está relacionada con el modelo cristológico del abajamiento y de la cruz. Abajado en el mundo el Siervo carga con la realidad para transformarla. En Jesús la espiritualidad del perdón se manifiesta con una gran misericordia, un descentramiento, una encarnación en el mundo y solidaridad con la causa de los pobres. Además, la espiritualidad del perdón, por proponerse sanar las raíces de la ofensa a los pobres, conduce a Jesús al conflicto. Los ídolos de la muerte, provocadores de la ofensa a los pobres, provocan también el martirio de Jesús. Los ofensores, sin embargo, no abaten la esperanza en la resurrección, ni acaban con la aspiración de una reconciliación mediatizada por la transformación de la realidad sociopolítica.

La espiritualidad del perdón proviene de los valores de Reino de Dios. El Reino exige la misión de la sustitución del antirreino, para que el mundo sea configurado según la promesa de Dios.¹¹⁸ La espiritualidad del perdón es el convencimiento que para perdonar la realidad hay que transformarla. Además del perdón de la realidad como perdón estructural, la espiritualidad del perdón apunta a la reconciliación con el pecador, para lograr la comunión. En otras palabras, la espiritualidad del perdón aspira al perdón del pecador, la conversión del verdugo y sanación de la realidad que provoca el pecado personal y estructural.¹¹⁹

La espiritualidad del perdón orienta a la misión eclesial. La misión de la Iglesia ha de dirigirse al perdón personal y estructural motivando relaciones de fraternidad, para eliminar la ofensa, el pecado, que despoja de la vida a la creación de Dios. La misericordia se convierte ahora para Sobrino en clave para interpretar el espíritu de la misión eclesial dedicada al perdón y la reconciliación social. Él es consciente de que misericordia como término es problemático, porque puede ser utilizado para expresar sentimentalismo, individualismo e ineficacia. Con todo, insiste en la utilización del término, pero, comprendiéndolo como "un gran amor, un amor real e incondicional, un amor primero y último que trasciende todo lo demás, que corre cualquier riesgo personal e institucional para atender al herido en el camino".¹²⁰

En primer lugar, se trata de una misericordia activa. Ésta proviene del "dejarse afectar hondamente por la tragedia y reaccionar en forma de servicio".¹²¹ En segundo lugar, la misericordia que anida en las entrañas brota para transformar el dolor sentido, es algo que surge del sentimiento y se concreta a través del compromiso por el cambio.¹²² En tercer lugar, la misericordia es amor hacia las personas y hacia las multitudes y busca los medios estructurales y políticos para conseguir la reconciliación, la paz y la justicia. En cuarto lugar, el hombre de entrañas de misericordia sufre amenazas, persecución y la cruz, porque se levanta contra el poder de los ídolos e intenta destruir el antirreino.¹²³ En quinto lugar, la misericordia es un llamado a reparar el agravio que se le inflige a los pobres. Finalmente la misericordia es una actitud espiritual ejercida con el agradecimiento de sentirse útil y por ello es fuente de sentido y dignidad para vivir.

118 Cf. *ibid.* 223

119 Cf. *ibid.* 219

120 J. Sobrino "Liberación: misericordia y justicia" homilía pronunciada durante la celebración de 60 cumpleaños de Gustavo Gutiérrez en Maryknoll. *Páginas* 13(1988)93-57

121 J. Sobrino "Jubileo: interpretación y buena noticia" *Diakonia* 11(1987)41-90

122 "Aunque pueda ser éticamente exigible la fuerza de la misericordia no proviene de que sea exigida desde afuera sino de que la misma realidad introyectada mueve a ella." *Ibid.*

123 Cf. J. Sobrino "Justicia para las víctimas de este mundo: una vivencia desde El Salvador" *art. cit.* (1989) 369. Sobrino ya ha introducido el término antirreino en "América Latina: lugar de pecado, lugar de perdón" *art. cit.* (1986), 223 y en "Continúa el martirologio latinoamericano" *Diakonia* 11(1987)43-319. Cf. 9.2.3 del presente estudio.

Con su aporte sobre la espiritualidad del perdón y la misericordia Sobrino aborda lo que para la Iglesia debe ser el criterio principal en su misión. No se trata simplemente que la Iglesia responda con su misión a las preguntas de Job, del Gólgota o del Sumpul. Se trata de una entrega generosa y del amor con que acompañe su respuesta para que evitar que sigan existiendo lugares donde se condenan a seres humanos

8.4. Desafíos a la IdP en Centroamérica [1987-1989]

La realidad centroamericana pasa por un período de agitación histórica. La situación de esos países va cuestionando y desafiando a la fe y a la Iglesia. Sobrino no quiere dejar desapercibido las consecuencias de los desafíos que allí se van planteando. En la segunda mitad de la década de los ochenta cree necesario ordenar esos nuevos desafíos y aportar criterios para el cauce que ha de seguir la misión de la IdP¹²⁴. Conforme a ello iniciamos con un recuento de los retos a la IdP (8.4.1) y de los criterios para afrontarlos (8.4.2)

8.4.1. Convulsión histórica y religiosa

Para el teólogo de la UCA Centroamérica transita por una convulsión histórica y religiosa. Histórica, porque se están suscitando procesos de cambios políticos, sociales y militares en el área. Religiosa, porque están surgiendo gérmenes de increencia, se acrecienta el fenómeno de las sectas, de los movimientos de renovación intraeclesial y surge la preocupación por la religiosidad indígena y afro-americana

Con excepción de las sectas, sobre las que Sobrino se ha referido muchas veces sin un estudio a fondo¹²⁵, los temas lanzados por el desafío de la convulsión religiosa han ocupado hasta ahora el quehacer teológico de Sobrino en forma marginal¹²⁶

Dentro de lo religioso Sobrino cuenta al desafío del secularismo y del ateísmo para la Iglesia centroamericana. Su atención principal recae en el ateísmo práctico y lo identifica como uno que llega a "negar a Dios oprimiendo a sus creaturas"¹²⁷. De aquí destacamos el reto que significan las sectas. Para él "representan en su novedad el fenómeno religioso más importante en la región centroamericana."¹²⁸ Él ordena en tres puntos las causas de su expansión. La primera causa, y la que hasta ahora Sobrino ha venido recordando, tiene que ver con la estrategia geopolítica para "detener y contrarrestar la fe liberadora-popular que surgió en Medellín"¹²⁹, mediante una oferta religiosa desvinculada de la realidad, centrada en el individuo y que busca la salvación lejos del presente. La segunda causa se expresa de una forma positiva. Las sectas crecen porque su religiosidad "responde a necesidades vitales, cuya organización no encuentran los miembros en otras partes".¹³⁰ En ellas el contacto es más cercano entre sus miembros, lo que permite las pequeñas salvaciones, como liberar del alcoholismo. Y la tercera causa de la proliferación de las sectas las encuentra en su organización. A diferencia de la Iglesia católica tradicional, que privilegia al clero sobre el laico, las sectas cuentan con un mayor número de pastores, con un contacto más directo con lo popular. En sus encuentros se busca la cohesión de sus miembros y se afirma su dignidad eclesial

124 Cf. J. Sobrino, "El futuro de la Iglesia y de la fe en Centroamérica", *Diakónia* 11(1987)42, 107-132

125 Cf. 9.1.1 de nuestro trabajo, J. Sobrino, *Religiones orientales y liberación*, Cristianismo y Justicia 25, Barcelona 1988, 8

126 Cf. J. Sobrino, "Evangelización e Iglesia en América Latina", *ECA* 32(1977)348-349, 724

127 J. Sobrino, "El futuro de la Iglesia y de la fe en Centroamérica", *art. cit.* (1987), 113

128 *Ibid.*, 121

129 *Ibid.*, 122

130 *Ibid.*, 122-123

Nuestro autor detecta en la misma Iglesia católica el fenómeno de los movimientos de renovación cristiana. En especial enfoca al movimiento carismático y al neocatecumenado. De ambos grupos presenta sobretodo sus límites: el primer movimiento utiliza la Biblia en forma fundamentalista y autosuficiente, al igual que el segundo movimiento, tiene una concepción deshistorizada de la fe. Sin embargo, los movimientos de renovación eclesial rompen con la masificación del cristianismo, responden con espacios de espontaneidad al excesivo doctrinalismo eclesial.

Nótese, por último, la atención que Sobrino presta al reto lanzado por las expresiones religiosas y culturales indígenas y afro-americanas. Ya en la década de los '70 Sobrino presta una cierta atención a estos temas y afirmaba que la necesidad de inculturación provoca crisis en la evangelización. Con inculturación indicaba la necesidad del respeto de la idiosincrasia de los pueblos, para que la evangelización no degenerara en uniformismo. Posteriormente complementará la necesidad de la inculturación como forma de superar la tendencia de neocolonialismo y dominación que a veces se dan en la misión de las Iglesias del Primer Mundo en América Latina.¹³¹ También en estos años el teólogo jesuita cuenta a los indígenas entre los destinatarios privilegiados de la parcialización de la misión de la Iglesia.¹³²

Cabe hacernos la siguiente pregunta: ¿por qué Sobrino le dedica una atención marginal a estos temas, si por otro lado los presenta como centrales? La respuesta la hayamos en su análisis del documento de trabajo para Puebla. En visperas a la celebración de Puebla indica que en ese documento, se le quiere "dar la primacía a la cultura como ámbito de la evangelización y reivindicar la doctrina social de la Iglesia frente a las ideologías". Lo primero, y que tiene más relación con el tema que enfocamos, significa para Sobrino, "favorecer la evangelización de la cultura sobre la evangelización como liberación histórica".¹³³ Él critica la presentación de la unidad entre la cultura y la evangelización con repercusiones negativas para la liberación. A la cultura se le da una prioridad mientras que a lo político-ideológico, necesario para la promoción integral del hombre, se le enfoca como algo a purificar. En el documento de trabajo para Puebla la liberación ocupa, por lo tanto, un segundo rango en la evangelización. Nuestro autor no presenta un dilema entre la inculturación y lo político-ideológico. En aquellos años expresa la necesidad de acentuar lo segundo. Para él la necesidad principal en América Latina proviene de la muerte cotidiana. No proviene del advenimiento de la secularización, frente a la cual se pone a la inculturación como medida preventiva, para asegurar el sentido de Dios. De ahí que hasta ahora dirija su quehacer eclesiológico hacia la relación entre la evangelización y la liberación política, económica y social. Llamamos la atención en éste punto, porque Sobrino está anunciando en forma programática, en la segunda mitad de los años '80, la consideración de lo cultural como elemento de la misión en la IdP.

Ahora en los ochenta Sobrino detecta un desafío para una Iglesia en las culturas amerindias y afroamericanas. En ambos grupos la identidad religiosa está más o menos configurada por lo autóctono y lo cristiano, llegando a formar lo que llama un equilibrio estable. Dicho equilibrio es puesto a prueba, sobretodo, por las luchas reivindicativas de esas etnias. Al querer romper con las consecuencias de un cristianismo que interpreta a la misión evangelizadora como conquista espiritual, se puede llegar a rechazar la fe cristiana.

131 Cf. J. Sobrino, "Conlleaos mutuamente, análisis teológico de la solidaridad cristiana", en J. Sobrino/ J. Hernández Pico, *Solidarios por el Reino -los cristianos ante Centroamérica- aportes*, CAV/CRT, México D.F. 1982, 90. Publicado originalmente en *ECA* 40(1982)401, 157-178.

132 Cf. J. Sobrino, "Significado teológico de la 'persecución a la Iglesia' a propósito de la arquidiócesis de San Salvador", en *id.*, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Presencia teológica 8, Sal Terrae, Santander 1981, VII, 256. Originalmente publicado en *Secretariado Social Interdiocesano* (ed.), *Persecución de la Iglesia de El Salvador*, San Salvador, 1977, 39-75.

133 J. Sobrino, "Sobre el Documento de Trabajo para Puebla", *ECA* 33(1978)361-362, 913.

8.4.2. Nuevos horizontes para la misión de la IdP

Los desafíos provocados por la convulsión histórica y religiosa significan según Sobrino un reto para el futuro de la Iglesia. El futuro de la Iglesia en Centroamérica depende de la forma cómo la Iglesia se ocupe con ellos. En lo referente al primero de los desafíos religiosos, el *ateísmo práctico*, el teólogo salvadoreño pide una mayor atención por parte de la Iglesia. El sufrimiento ocasionado por ese ateísmo hace que el pueblo latinoamericano celebre más la pasión que la resurrección del Señor.¹³⁴ En cambio, el teólogo jesuita cree necesario un cambio en el enfoque que la Iglesia le da al *ateísmo humanista*. En su opinión los marxistas han ayudado a devolverle la historicidad a la salvación cristiana.¹³⁵ Y ante ellos la Iglesia tiene que testimoniar la posibilidad de una pastoral que una a la fe y la salvación histórica.

Las sectas, por su parte, significan una crítica estructural a la Iglesia, sobretodo a su vida parroquial. La Iglesia tendrá que adaptar nuevas formas de organización en su liturgia, formación de líderes, en el papel que le asigna a los laicos, entre otras, pero también tendrá que acercar el contenido de su palabra al sentir popular.

La respuesta eclesial al reduccionismo de los nuevos movimientos eclesiales ha de ser crítica. Desde las conclusiones del magisterio latinoamericano la Iglesia tiene que recordarles a esos movimientos la indivisibilidad que hay entre la fe y la realidad, entre Dios y la salvación del Reino. Pero la respuesta eclesial al fenómeno de los nuevos movimientos religiosos también ha de ser estructural. La Iglesia tiene que crear espacios para lo comunitario, lo personal y lo laico. En su opinión el problema de los laicos es especial, porque está ligado, por un lado, al tratamiento exclusivo que en la Iglesia se le da al clero. Y por otro lado, el problema del laico está en relación con el papel insignificante que las mujeres desempeñan en la Iglesia. Sobrino hace entonces un llamado a la comunión, al diálogo y la fraternidad para lograr una Iglesia más tolerante, más evangélica e histórica.

En lo concerniente al reto de la religiosidad indígena y afro-americana Sobrino propone dos respuestas, el sincretismo y el ecumenismo. La necesidad del sincretismo lo encuentra en la cristología de la encarnación. Sincretismo es la encarnación que asimila lo cultural y lo conceptual de otras culturas.¹³⁶ Y la necesidad de una apertura ecuménica para las religiones autóctonas proviene de la consecución, que en el futuro pueda darse, de la autonomía religiosa. Sobrino no lo dice claramente, pero da indicios, de que el ecumenismo es ameritado por la necesidad de unidad en los pueblos centroamericanos.

Sin ánimo de polemizar Sobrino presenta aquí un 'sereno replanteamiento de las estructuras eclesiales' y no su puesta en duda.¹³⁷ Al presentar nuevos retos quiere poner la agenda eclesial al corriente de la cambiante situación centroamericana. También adelanta algunos criterios para acompañar críticamente la conmemoración de los 500 años de evangelización en América Latina. Pero sobretodo se está dirigiendo a la IdP, para que continúe la tarea liberadora ya emprendida y mantenga su lucha por 'la totalidad del reino de Dios'.¹³⁸

134 Cf *ibid* 119

135 Cf *ibid* , 115-118. Véase J. Sobrino "Diálogo con el marxismo", ECA 23(1968), 21-22 artículo que hemos estudiado en la introducción a la sección I B

136 Sobrino hace una pequeña crítica a la tendencia pastoral de la inculturación que no asuma la vía encarnatoria. Cf *ibid* 129

137 Cf *ibid* 131

138 Cf *ibid* , 132

Capítulo 9. Conflicto interno y persecución a la IdP [1980-1989]

La guerra civil salvadoreña impacta de gran manera a la IdP: sus estructuras son prácticamente desarticuladas. Sobre todo la represión estatal provoca la paralización de muchas de sus actividades, la radicalización política de sus miembros y la puesta a prueba de su fe, su esperanza y su solidario arraigo en un pueblo igualmente reprimido. Aquí nos preguntamos ¿cómo afronta la EdL de Sobrino esta extrema realidad eclesial? ¿Qué función da a su eclesiología? Para responder a ello adelantamos, que en el cap. 9 estudiaremos el apoyo que Jon Sobrino da a la Iglesia perseguida. Él propone criterios para juzgar la realidad sociopolítica a partir de las raíces y efectos de la persecución, juzga también la misión de la Iglesia salvadoreña en general de cara a la guerra civil y la persecución a la IdP (conflicto intraeclesial), y da un sentido cristiano al sufrimiento de los perseguidos. Este será el tema que abordaremos en 9.1. Continuaremos en 9.2 con una segunda aproximación al tema de la persecución y del conflicto intraeclesial, para terminar con el tema del martirio de la IdP. En este segmento Sobrino replantea los temas de 9.1 bajo las claves espiritualidad, sacerdocio, misericordia y testimonio. Después en 9.3 accederemos a la reflexión eclesiológica del martirio como verificación consecuente de una fe y misión que inspiran una praxis liberadora que para ello apoya modelos políticos alternativos y antiopresivos.

9.1. Persecución a la Iglesia: análisis y reacciones eclesiales

Una presentación de lo acontecido a la Iglesia martinizada de El Salvador no puede prescindir del conocimiento del camino que la condujo a tal situación. Ni tampoco puede prescindir de señalar al símbolo de la misma. Mons. Romero. Su asesinato en 1980 rompió definitivamente con el tabú de no liquidar a líderes del cuerpo jerárquico de la Iglesia.

Así es como Jon Sobrino inicia su teologización de la persecución a la Iglesia. Su objetivo es presentar la realidad de la persecución de la Iglesia salvadoreña como un fenómeno que no está aislado de las persecuciones y represiones sufridas por el pueblo. Tras la persecución a la IdP están los intereses geopolíticos de los EEUU y por ello Sobrino plantea acercarse a tal fenómeno como parte de la realidad centroamericana. En nuestra exposición recogemos sus aportes al tema de la persecución a partir de su médula, es decir, desde su origen cronológico y su marco regional. Abordamos, por lo tanto, sus respuestas a las siguientes preguntas. ¿quién persigue? ¿por qué persigue? ¿desde dónde y para qué lo hace? y ¿qué sentido tiene la persecución?

La relevancia de sus planteos aspiran ofrecer a la Iglesia perseguida el significado histórico y eclesiológico de su persecución. Primero, Sobrino quiere recordarle a los sectores eclesiales que aún desconocen o desatienden ésta situación, que la Iglesia en los años ochenta es perseguida, que el acoso a figuras conocidas de la Iglesia no es un fenómeno accidental. Segundo, quiere reactivar los ánimos y las fuerzas para continuar el camino de la concreción de la esperanza cristiana, contraria a las desesperanzas de la muerte sembradas por la sangrenta represión.

A continuación anunciamos el orden de este primer segmento. Veremos primero su sistematización cronológica de la persecución, su trasfondo, efectos y la reacción de la Iglesia (9.1.1), que será completado con un acercamiento teológico al tema de la persecución (9.1.2). Más adelante (9.2) efectuamos una lectura de su interpretación de la persecución y el conflicto intraeclesial desde diferentes temas de la espiritualidad.

9.1.1. Raíces y efectos de la persecución a la IdP [1980-1982]

A pesar de las grandes amenazas mortales que se cernían -sobre todo aquel que denunciase la sistemática violación gubernamental de los derechos humanos en El Salvador- Sobrino publica una lista de sacerdotes asesinados hasta 1981 11 en El Salvador y 12 en Guatemala. Para el teólogo sus nombres no indican clericalismo, son simbólicos: el número de presbíteros muertos expresa que una mayor cantidad de pueblo ha sido asesinada.¹

La persecución y asesinato de cristianos comprometidos con una opción por los pobres tiene para Sobrino su preludio en Panamá. En ese país desaparece el sacerdote colombiano Héctor Gallegos.² En una constatación retrospectiva nuestro autor afirma, que por lo general, "Hace 10 ó 15 años la Iglesia no era perseguida en Centroamérica, sino bien vista, halagada, privilegiada y, en cualquier caso su armonía con ella parecía el ideal de los gobernantes y poderosos."³

El inicio de una nueva comprensión de la fe dio lugar a que muchos cristianos pasen por un proceso de conversión fundamental. Esto tiene lugar alrededor de la conferencia del CELAM en la ciudad colombiana de Medellín (1968). La nueva fe dio a los pobres un lugar intermedio: los pobres dejan ver y permiten el acceso a Dios. Con ello la fe deja de ser simplemente un asunto nominal y pasa a ser un asunto de vivencia, que busca discernimiento y concreción de la voluntad de Dios manifestada como justicia para el mundo. Se gesta entonces una nueva vivencia de la fe apreciada como historización de lo transcendente y que condujo a encarnarse en la historia. La caridad fue lo motivante para la encarnación de esa fe que exige justicia.

Con la nueva fe que fue brotando a finales de los '60 venía el germen de la persecución. Así lo manifiesta Sobrino, quien mantenga la fe con fidelidad "tarde o temprano se le hará la misma acusación que se le hizo a Jesús: 'Hemos encontrado a éste alborotando a nuestro pueblo' (Lc 23,2)."⁴

La conversión fundamental enriquece a la Iglesia en una forma doble. Primero, porque la fe plantea un contenido de cambio dentro de esquemas absolutos: en Dios se encuentra inspiración para una praxis religiosa que deslegitima al sistema político. Segundo, porque tiene la capacidad de generar un movimiento de masas que se opone a la opresión estructurada en un sistema (geo)político y económico.

1 Cf. J. Sobrino, "Persecución a la Iglesia en Centroamérica" *ECA* 36(1981)393, 645. Nuestro autor recuerda también que solamente en 1980 son asesinados 32 maestros y 14 médicos. Además, incluso se asesinan a hordos de la oposición en los hospitales. Cf. J. Sobrino, "Death and the hope for life", *Catholic Worker* (1980)46: 1-10.

2 Para mayor información remitimos a los siguientes estudios: A. Opazo Bernal, *Panamá: La Iglesia y la lucha de los pobres*, (col. Sociología de la religión, Iglesia y Pueblo), DEI, San José, 1988; F. Bravo, *The parish of San Miguelito in Panamá, History and Pastoral -Theological Evaluation*, Centro Intercultural de Documentación, Cuernavaca 1966; dis. id., "Una parroquia de Panamá se organiza a base laical" *ECA* 25(1970)267, 669-676; Mons. M. Legarra, "Soliloquio con el Padre Héctor Gallego" *Diálogo Social* (1971): 116-171; R. J. Delaney, "Análisis de la función política de una comunidad cristiana de Panamá" *Concilium* 9(1973)84, 21-28, artículo que adelanta las conclusiones de su tesis doctoral *Pastoral Renewal in a local church: investigation of the pastoral principles involved in the local church of San Miguelito, Panamá*. Universidad de Munster, Munster 1973. Otros estudios recientes: "Monitor" sección dedicada al 25 aniversario de la desaparición de Héctor Gallegos, *Diario El Panamá Amén* (1996), 9 de junio, sección B, 1-6.

3 J. Sobrino, "Persecución a la Iglesia en Centroamérica" *art. cit.* (1981): 651.

4 *Ibid.* 652.

a) ¿Quién persigue a la Iglesia? ¿Por que la persigue?

Para el sistema político vigente este tipo de fe fue identificado como amenaza. Las primeras acciones geopolíticas contra la conversión fundamental las precisa Sobrino en el informe Rockefeller. En 1969 Rockefeller advirtió negativamente sobre el efecto de tal desarrollo. Como primeras medidas fueron propiciadas las secas y sus equivalentes movimientos católicos, para evitar la consolidación de una fe histórica. En 1972, señala Sobrino, es presentado un modelo de persecución parcial, sólo se perseguirá a los portadores de la nueva fe y se dejará intacto al modelo de Iglesia tradicional que no critique al sistema político injusto. Nuestro autor cita también informes sobre la colaboración gubernamental, en el ámbito internacional, donde incluso se acude a procedimientos extrajudiciales para frenar la nueva amenaza contra el sistema político proveniente de la Iglesia católica: "Hay que atacar sobretudo al clero extranjero [...] Hay que vincular su acción con la guerrilla" [] 'La CIA ha decidido entrar directamente en este asunto. Se ha comprometido en dar una información plena de algunos sacerdotes' [] 'Una vez que se haya realizado el apresamiento de un sacerdote, el Ministerio ha de tratar de introducir en su portafolio y si es posible en su habitación propaganda subversiva, y alguna arma (preferentemente de gran calibre) y se ha de tener listo su historial para desprestigiarlo ante obispos y la opinión pública'"⁵

La persecución es coordinada desde tres países centroamericanos, apoyados por los Estados Unidos de América. El gobierno de ese país sostiene, con muchos medios políticos y económicos, la proliferación de sectas protestantes para que rivalicen con la Iglesia liberadora. Gracias al respaldo estatal los perseguidores gozan de impunidad y actúan con arrogancia, desatendiendo las protestas de organismos internacionales.

El teólogo de la UCA presenta conforme a lo anterior a los responsables de la persecución: el sistema capitalista, la ideología de la seguridad nacional, los influenciados por los Estados Unidos, los que defienden los intereses oligárquicos, grupos paramilitares, las fuerzas de seguridad y los gobiernos. La IdP es perseguida por la derecha y no la izquierda.⁶

Una respuesta a la pregunta del por qué de la persecución a la Iglesia la expone Sobrino en tres momentos. Primero, se le persigue masiva y cruelmente por las consecuencias liberadoras que inspira su fe. La Iglesia acusa el pecado existente en la estructura social, económica y política. Segundo, su evangelización se torna profética y concientizante, porque desideologiza el hecho de que una minoría oprime a una mayoría. Tercero, porque ha descubierto su afinidad con los movimientos liberadores y legitima la necesidad de liberar a los pobres.

La estrategia de la persecución a la Iglesia salvadoreña iniciada en 1977 tiene como saldo el asesinato de cristianos sobretudo en el interior del país. Espionajes, intimidaciones, cateos y desprestigio en los medios de comunicación social son también parte de ésta estrategia. Estos asesinatos e intimidaciones destruyen las estructuras pastorales⁷ y medios de divulgación de la Iglesia, por ejemplo, del semanario y la radio de la arquidiócesis de San Salvador. Además, la IdP no puede dedicar todas sus fuerzas a la misión liberadora porque ha desplazado su atención a los campos de refugiados y a contactos con grupos de solidaridad internacional.

5 *Noticias Aliadas* (1975), 15 de mayo. Reproducido parcialmente en *ibid*, nota 6.

6 Cf *ibid*, 657.

7 Según aseveraciones de Sobrino en 1981, solamente en la arquidiócesis de San Salvador han sido asesinados 8 sacerdotes, 27 sacerdotes salvadoreños y 15 extranjeros han tenido que dejar su tarea pastoral. El índice de sacerdotes ha descendido a un 35%. En las zonas rurales del país 40% de las parroquias no cuentan mas con sacerdotes. Cf *ibid*, 650.

Todo esto permite a Sobrino concluir que el tipo de persecución que sufre la Iglesia es difícil de formular. Por ser selectiva muchos no pueden percibir que la persecución tiene por blanco los fundamentos de la fe cristiana y a la Iglesia. La persecución contra la IdP proviene de una persecución fundamental. Los perseguidores no quieren que la IdP propicie cambios en el país con criterios de juicio que provienen de la fe. Esto explica por qué los perseguidores reconocen a la Iglesia institucional, mientras desconocen sus declaraciones oficiales con contenidos políticos en Medellín, Puebla y el magisterio eclesial. Por medio del aniquilamiento y el terror los perseguidores quieren eliminar la misión de la Iglesia que ha optado por los pobres.⁸

b) Reacciones de la Iglesia

Después exponer la realidad de una Iglesia perseguida Sobrino analiza cómo han reaccionado sus pastores. Según su exposición la Iglesia salvadoreña afronta la persecución de dos maneras: según la línea de Mons. Romero y la tendencia de involución eclesial.

Mons. Romero

Mons. Óscar Arnulfo Romero interpretó la persecución a la Iglesia dentro de un marco amplio: se le persigue porque al igual que el pueblo perseguido busca la liberación. Mons. Romero utilizó la distinción pueblo histórico y pueblo de Dios, que permite ver lo específico de la Iglesia para su servicio al pueblo. Ella es perseguida por servir a ese pueblo. La persecución se convierte, por lo tanto, en vínculo de unidad de la Iglesia con el pueblo.

Sistematizando los juicios de Mons. Romero Sobrino afirma, que la Iglesia que asume históricamente su unidad con el pueblo perseguido se convierte en "comunidad de destino con el pueblo y comunidad en el destino de Jesús"⁹. Para Sobrino Mons. Romero testifica con su vida esta comprensión amplia y unificada de la persecución a la Iglesia. Ellacuría compartió también esta opinión. Para él Mons. Romero "se ha convertido en uno de los más grandes profetas de la Iglesia en América Latina. Y una de las explicaciones más profundas de esa grandeza pasa por el reconocimiento, que él fue consiguiendo poco a poco, que el pueblo de Dios no puede entenderse más que desde el esfuerzo de dicho pueblo por alcanzar su plena dimensión histórica y su cabal transcendencia teológica." Y más adelante afirmó Ellacuría, "en pocos casos, como el ejemplo de Mons. Romero, podrá encontrarse un ejemplo tan admirable de cómo juntar los intereses del pueblo con los intereses de Dios, la historia con la transcendencia, el hombre caído con el hombre elevado, el pueblo con el verdadero pueblo de Dios"¹⁰.

La involución eclesial

Por involución eclesial comprende Sobrino el abandono del servicio a la liberación. Tiene su inicio en una comprensión de fe enfocada solamente al interior de la persona, en tal forma que se le desliga de la realidad sociopolítica. Esto significa que la fe cristiana pierde su relevancia en el mundo, la Iglesia no sirve honradamente ni está dispuesta a poner en peligro su vida por el Reino de Dios. Entre los años 1982 y 1983 el teólogo jesuita presenta dos juicios para interpretar el fenómeno de la involución eclesial. Con el primero se dirige a la involución eclesial en la relación con su misión hacia el pueblo salvadoreño.¹¹ Aquí se pregunta, ¿cómo sirve la Iglesia salvadoreña al

8 Cf. *ibid.*, 646.

9 *Ibid.*, 659.

10 I. Ellacuría, "El verdadero Pueblo de Dios según Mons. Romero", en *id.*, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios, para anunciarlo y realizarlo en la historia*, (Presencia teológica 18), Sal. Terrae, Santander 1984, 82 y 125 respectivamente. El artículo fue escrito probablemente en 1981.

11 Bajo el seudónimo Ivan D. Paredes, Sobrino publica el artículo "Evolución de la Iglesia salvadoreña, 24 de marzo 80/28 de marzo 82", *ECA* 37(1982), 439-452. En la introducción 'Paredes' menciona otros artículos escritos por Sobrino y Paredes en 1979. Cf. I. D. Paredes, "La

pueblo? Y con su segundo juicio abarca los efectos de la involución eclesial¹² a partir de la forma en que la Iglesia se estructura para generar una misión liberadora en tiempos de persecución y martirio¹³. Su pregunta aquí será ¿qué sucede al interior de la Iglesia que no la deja desarrollar una misión que responda al desafío generado por la persecución y el martirio?

Al responder a la primera pregunta nuestro autor constata que la Iglesia en El Salvador ha perdido la cercanía al pueblo que la caracterizaba en los últimos años de la década de los setenta. En efecto, se ha distanciado de los intereses populares y se ha identificado con el 'statu quo' de las élites económicas y políticas. Un apoyo para este juicio lo encuentra en la actitud del arzobispo de San Salvador. El entonces arzobispo Mons. Arturo Rivera no efectúa una crítica fundamental al gobierno, trata de mantener una línea conciliadora, no apoya estrechamente el proyecto popular ni a las OPs. En su arquidiócesis, continúa Sobrino, existe una opción por los pobres que no parte de los propios pobres. La involución eclesial se hace sentir en diversos componentes de su misión. Con ello ha decaído el servicio profético de la Iglesia. Los pastores han dejado de ser guías porque desde 1979 no hay ninguna carta pastoral que tome en serio la problemática del país. A esto se unen la destrucción de los medios de comunicación social de la Iglesia y la toma de posiciones reservadas con respecto a la guerra civil, como lo ilustra su abandono de la propiciación del diálogo entre el gobierno y la oposición¹⁴. De ahí que Sobrino pueda afirmar que la voz de la Iglesia (arquidiócesis de San Salvador y Conferencia de Religiosos de El Salvador) no aporta más valores a la conciencia colectiva. En una palabra la involución tiene un efecto negativo para la Iglesia, los pobres ya no ocupan más el lugar central de la misión eclesial; los pobres ya no se sienten cercanos a la Iglesia¹⁵. La Iglesia salvadoreña está cansada y tiene miedo.

Ahora bien, en la segunda pregunta Sobrino nos introduce en la configuración interna de la Iglesia para generar una misión como factor explicativo de la involución. La involución tiene sus causas objetivas en la persecución a la Iglesia. En la arquidiócesis de San Salvador ha tenido su punto más alto en 1980. A finales de ese año disminuyó tras el asesinato de cuatro religiosas norteamericanas en diciembre de 1980¹⁶.

situación de la Iglesia católica en El Salvador y su influjo social", *ECA* 34(1979)369-370, 601-614. Paredes presenta una distinción entre dos modelos de Iglesia, con los que recoge expresiones simbólicas populares 'la Iglesia de Mons. Romero' y 'la Iglesia'. El primer modelo eclesial 'es sustancialmente la de la arquidiócesis' y con excepciones la Iglesia de El Salvador en general. Este primer modelo se esfuerza por mantener el espíritu, los criterios y actitudes teológicas, pastorales y políticas desarrolladas por Mons. Romero. El segundo modelo, 'la Iglesia' es el modelo que desatiende, tanto en sus intervenciones como en su pastoral la problemática central, la injusticia, la violencia y la persecución.

12 Cf. J. Sobrino, "El conflicto en la Iglesia", *Chnstus* 48(1983)570, 21-25. Aquí insiste el autor en la temática de su artículo "La conflictividad dentro de la Iglesia", *Chnstus* 41(1976)484, 19-29.

13 Cf. J. Sobrino, "Espiritualidad de la persecución y del martirio. La experiencia centroamericana", *Diakonia* (1983)27, 171-187. Utilizamos el texto de *Misiones Extranjeras* 75(1984), 315-328.

14 Cf. J. Sobrino, "Movilización de la Iglesia en favor de la paz", *ECA* 38(1983)417-418, 678-683.

15 Cf. I. D. Paredes, "Evolución de la Iglesia salvadoreña, 24 de marzo 80/28 de marzo 82", *art. cit.* (1982), 440.

16 Cf. J. Sobrino, "El martirio de Maura, Ita, Dorothy y Jean", *ECA* 36(1981)387-388, 51-53, publicado posteriormente bajo el título "El martirio de las religiosas norteamericanas Maura, Ita, Dorothy y Jean", en J. Sobrino, *Liberación con espíritu: apuntes para una nueva espiritualidad*, (Presencia teológica 23), Sal Terrae, Santander 1985, X, 185-188. En este artículo Sobrino reflexiona sobre el significado de sus muertes: "El Cristo muerto son cuatro mujeres" que se unieron al sufrimiento de la mujer y del pueblo salvadoreño, "El Cristo muerto son cuatro religiosas" que encontraron entre los pobres el lugar de la consagración a Dios, "El Cristo muerto son cuatro norteamericanas" que salvadoreñizaron al Cristo presente en ellas, para dar una presencia enriquecedora, trayendo "lo mejor de los Estados Unidos: la fe en Jesús y no en el dólar". En esta forma de hacer presente a Jesús en El Salvador descubre Sobrino una acusación contra otros estadounidenses, que también estando en El Salvador actúan y provocan hechos diferentes, por ejemplo la embajada norteamericana, "que decide el destino de los salvadoreños sin preguntarles a ellos que es lo que

Irónicamente indaga Sobrino que esta disminución ha sido propiciada "o por la imposición política de los EEUU o por la prudencia política general o porque cada vez quede menos que perseguir o porque la persecución ya ha logrado sus objetivos"¹⁷

La persecución ha logrado cuantitativamente la desarticulación o el desmantelamiento de la arquidiócesis mediante una reducción considerable de los agentes de pastoral. Igual destino han sufrido las CEBs, obligadas, además, a una pastoral en la clandestinidad. Sobrino advierte que la persecución ya deja ver sus efectos. Cualitativamente ha generalizado el miedo.

Para el teólogo jesuita la involución provocada por la persecución va tomando cuerpo en la organización eclesial¹⁸ ahora cuando retorna a su estructuración piramidal y aparece la tentación del absolutismo jerárquico. También aquí puede añadirse que las autoridades eclesiales no edifican la comunidad eclesial a partir del llevarse mutuamente en la fe¹⁹, del dar y recibir o del *docens* y *dicens* mutuo. Un ejemplo claro de ello es la falta de solidaridad de algunos obispos con los perseguidos. Ellos comprenden a la Iglesia perseguida como un fenómeno accidental, aislado y relativan su raíz: se les persigue por su politización y afiliación marxista.²⁰

La involución generada por la persecución a la Iglesia ha mermado notablemente la misión de la Iglesia salvadoreña. La pastoral no está articulada en torno a un proyecto, ni mantiene un enfoque de la opción por los pobres en forma eficaz, como liberación integral. En lugar de ello la Iglesia enfoca su misión según patrones provenientes del modelo de la sociedad occidental, que no responden a las exigencias sociopolíticas y religiosas de El Salvador.²¹ Además, la influencia de la derecha en la Iglesia se hace más fuerte que la del pueblo y se proclama una falsa parcialidad, inclinada hacia la derecha. Con todo ello la actividad profética de la Iglesia institucional baja en intensidad.²² Su denuncia de la situación de la realidad de pecado en El Salvador

quieren", "las armas de fabricación norteamericana y helicópteros desde los que se bombardea y persigue a la población civil" *Ibid.*, 186-187. Al igual que en su artículo "Monseñor Romero: Mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y su obra", *ECA* 35(1980)377-378, 253-276, Sobrino desarrolla un esquema de aproximación fundamental, donde se complementan lo humano, la fe y el servicio. Esta manera de captar la realidad de los mártires puede ser apreciada en la retitulación de *ibid.* "Monseñor Romero, creyente, arzobispo y salvadoreño", en J. Sobrino, *Monseñor Romero*, UCA, San Salvador 1989, II, 67-108.

17 I. D. Paredes, "Evolución de la Iglesia salvadoreña, 24 de marzo 80/28 de marzo 82", *art. cit.* (1982), 446.

18 Cf. J. Sobrino, "El conflicto en la Iglesia", *Christus* 48(1983)570, 23-24.

19 Cf. J. Sobrino, "Conlleaos mutuamente. Análisis teológico de la solidaridad cristiana", *ECA* 37(1982)401, 157-178.

20 Sobre la inculparción de 'política' a la IdP afirmó Ellacuría enérgicamente: "Si por política se entiende encarnar el mensaje evangélico en los procesos históricos e impulsar las luchas populares en los que tienen de justo, la Iglesia de El Salvador se ha introducido en la política, si por política se entiende denunciar a los opresores y violentadores del pueblo, llamar pecado a lo que es pecado y gracia a lo que es gracia, entonces la Iglesia se ha metido en política. No se le ha perseguido por defender dogmas, que de momento para nada molestan a los detentadores del poder de este mundo, pero se le ha perseguido por encarnar virtudes heroicamente cristianas y, sobre todo, por estar con los pobres y perseguidos". I. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia*, o.c. 1984, 115-116. Y sobre la acusación de 'marxismo' Ellacuría devolvió la acusación: "Según el marxismo la lucha de clases no tiene un origen subjetivo, sino que obedece a 'una realidad social objetiva'. Sin embargo, en el marxismo puede aparecer lo subjetivo y crear 'revanchismos'. Contra esto se debe prever el pueblo de Dios. Pero que eso no se haga hipocritamente por parte de quienes, desde fuera y en convivencia con las clases dominantes, se sirven del espíritu cristiano para combatir las luchas revolucionarias [] No sabe uno por qué escandaliza tanto la lucha de clases y tan poco la lucha de naciones. Ni sabe uno por qué escandaliza tanto la lucha de clases y tan poco la existencia de clases." *Ibid.*, 96-97.

21 Cf. J. Sobrino, "El conflicto en la Iglesia", *art. cit.* (1983), 22-23.

22 Cf. J. Sobrino, "Mons. Romero y la Iglesia salvadoreña, un año después", *art. cit.* (1981), 139.

pierde el punto central que Mons. Romero le confirió²³. En efecto, la persecución estanca la misión eclesial y le resta eficacia a la evangelización profética. De ahí derivan, en parte, las posiciones resignadas y la articulación de una línea moderada en la misión de la Iglesia.²⁴

Finalmente, según nuestro autor la Iglesia ha reaccionado a la persecución a través de la involución. La involución provoca un distanciamiento entre la Iglesia y el pueblo. Este distanciamiento tiene sus raíces tanto fuera como dentro de la Iglesia. Fuera, porque existe el interés de que la Iglesia abandone toda posición crítica con respecto a modelo político en vigencia. Y dentro, porque existe el miedo de arriesgar el bienestar de la institución eclesial. Entonces por lo general, la Iglesia no está encarnada en los pobres, ella no potencia más el Evangelio, no juzga ni opera sobre la sociedad salvadoreña.²⁵

9.1.2. Análisis teológico de la persecución

Con anterioridad hemos expuesto que según Jon Sobrino la persecución a la Iglesia fue desencadenada por la aparición de una nueva fe que inspiró prácticas liberadoras (9.1.1). En las siguientes líneas proseguimos con su análisis teológico de la persecución a la Iglesia. El teólogo salvadoreño indaga sus contenidos teológicos, eclesiológicos y cristológicos para darle un sentido que ayude a superar la tendencia involucionista, de tal modo que la Iglesia se organice para generar una misión para la consecución de la paz en El Salvador.

Sobrino recapitula su opinión sobre el repliegue eclesial que induce la actitud involucionista y lo plantea en forma de dilema: "La actual situación es la que le presenta a la Iglesia la última pregunta de fondo: si quiere ser para sí misma o para el reino de Dios, si quiere recuperar su vida perdiéndola o guardarla para sí, dejando ya de ser levadura."²⁶ Para él es claro que la Iglesia existe por el Reino de Dios. Pero ¿qué significa el Reino de Dios para una Iglesia perseguida? Ante todo, el Reino es expresión de la voluntad salvífica de un Dios que privilegia a los pobres. El Reino de Dios es yacimiento de identidad eclesial, es punto de partida de su misión universal y salvífica para todos, al nivel histórico y trascendente.²⁷ Por ser de Dios el Reino inspira una visión eclesiológica en la que pobres y oprimidos gozan de la atención primordial de la Iglesia. La Iglesia se configura como comunidad de fe que ya en la historia salvadoreña pretende concretar la promesa liberadora del Reino. Ahora bien, la IdP es perseguida, situación que asume como un momento de prueba y se ve

23 A un año del martirio de Mons. Romero la CEDES publica una Carta Pastoral en la que se omite la línea profética de Mons. Romero. Cf. *ibid.*, 132. Esto volverá a repetirse en otra Carta de CEDES, *Reconciliación y paz* en 1986. En la última ya no sólo se renuncia al método de discernimiento de Mons. Romero, sino que su persona es silenciada. Cf. 8.1.2 de nuestro trabajo.

24 Ellacuría enfatiza que en su misión política la Iglesia no pondrá su máximo empeño en la vía diplomática, sino en la vía profética y en pastoral de acompañamiento. La vía diplomática puede conducir a que la Iglesia evada todo compromiso real y a desconocer valores cristianos fundamentales. De esa vía se sirve la involución eclesial para evitar la vía profética y el acompañamiento pastoral a la lucha de liberación. Cf. I. Ellacuría, "Esquema de interpretación de la Iglesia en Centroamérica", *RLT* 11(1994)31, 1-29, de aquí 7. Artículo escrito en 1981.

25 La involución eclesial también fue objeto de análisis de I. Ellacuría. En la publicación póstuma de su inédito "Esquema de interpretación de la Iglesia en Centroamérica", *art. cit.* (1994), 4, afirmó lo siguiente: "El Salvador ha pasado de ser una Iglesia extraordinariamente comprometida con el movimiento popular de liberación a ser una Iglesia en la que aparecen más las fuerzas mediatizadoras cuando no las fuerzas reaccionarias. Una Iglesia que era un paradigma mundial de avanzada y de compromiso se ha convertido, tras el martirio de Monseñor Romero, en una Iglesia contraria a la revolución y condescendiente con la injusticia. El punto determinante en este cambio se debe a la sustitución de Mons. Romero por Mons. Rivera o, quizás más exactamente, a que Mons. Romero no ha podido ser sustituido y las instancias eclesiales se han empeñado en que no sea sustituido y en que su línea sea cambiada."

26 J. Sobrino, "Persecución a la Iglesia en Centroamérica", *ECA* 36(1981)393, 660.

27 Cf. I. D. Paredes, "Evolución de la Iglesia salvadoreña, 24 de marzo 80/28 de marzo 82", *art. cit.* (1982), 440, 441.

obligada a elegir entre sí misma o su misión Para Sobrino esa prueba tiene un alcance fundamental La persecución ha provocado que la Iglesia resuelva el dilema de dar o no dar prioridad al Reino de Dios Gran parte de la Iglesia salvadoreña resuelve el dilema generando un movimiento involutivo que busca ante todo la seguridad institucional de la Iglesia No obstante la IdP se ha antepuesta a sí misma En tiempos de persecución la IdP historiza el mensaje del Reino de Dios haciendo de la misión de liberación de los pobres una meta previa a todo intento de conservación institucional

Esta respuesta explica por qué una gran parte de la Iglesia salvadoreña pretende ganarse la aceptación de los sectores poderosos del país Explica también por qué la Iglesia sacrifica sus opciones fundamentales Al poner su seguridad institucional como lo primero crece su auto-centrismo De ahí que Sobrino concluya que "Aunque la Iglesia siga mirando por los pobres, aparece cada vez más mirando para sí misma"²⁸

Desde el Reino de Dios y las opciones de la IdP Sobrino propone un cambio de curso la Iglesia no tiene que esconderse o retroceder Eso sólo provocará que sus perseguidores alcancen la meta de eliminar su misión liberadora A este nivel eclesiológico fundamental resulta plausible para nuestro autor plantear la continuación de la eclesiología práctica desarrollada por Mons Romero Esta eclesiología práctica consiste en la importancia que se le da a opciones eclesiales y sociopolíticas que tienen como objetivo acercar la Iglesia al pueblo y realizar la esperanza de liberación en el país centroamericano Para Sobrino esto significa que la Iglesia puede enfrentar la persecución en cercanía y apoyo al pueblo salvadoreño Operando en forma contraria a la tendencia involutiva la Iglesia resuelve el dilema de servir o no en primer lugar al Reino de Dios Al testimoniar su fe junto con el pueblo, pobre y perseguido la Iglesia presenta al Reino de Dios como preocupación que está por encima de su institución Con su cercanía al pueblo la Iglesia realiza una misión concreta para acercar el Reino al mundo La recuperación fundamental del Reino como lo primero ayuda a responder cristianamente otros los dilemas planteados por la persecución Si la Iglesia opta por el Reino entonces no es posible que confunda o tergiversar ideológicamente el hecho fundamental de la persecución a la IdP La Iglesia podrá reconocer que con la persecución se quiere evitar que tenga al Reino como máxima prioridad Si la Iglesia sirve ante todo al Reino entonces analizará cuáles alternativas conducen a una realidad con justicia y paz De ahí la Iglesia obtendrá criterios sociopolíticos, éticos y cristianos para su misión Así podrá desarrollar un nuevo tipo de relación -sin prejuicios institucionales- con los movimientos de cambio, enjuiciando "sus posibilidades para un mayor acercamiento histórico del reino de Dios"²⁹

Para terminar nos queda una pregunta ¿qué sentido da Sobrino a la persecución de la Iglesia? Desde su CdL responde que la persecución está relacionada con el origen de la Iglesia "La fe cristiana comenzó a los pies de la cruz de Jesús, de alguien a quien en verdad no le quitaron la vida sino que él mismo la dio para la salvación de su pueblo y de todos los hombres"³⁰ Y desde su EdL responde que hay un sentido *a priori* en la persecución a la Iglesia, porque es un indicativo para verificar si su fe y misión provienen del Reino anunciado y testimoniado por Jesús La persecución provoca una unidad eclesial basada en la solidaridad con las víctimas de la opresión En forma *a posteriori* la persecución la ha dividido ideológicamente y provoca conflictos entre los que están en pro o en contra de un cambio La persecución desaparece a sus personajes-símbolo, genera cansancio y diezma las fuerzas de denuncia profética

28 *Ibid* 442

29 J Sobrino, "Persecución a la Iglesia en Centroamérica" *art cit* (1981), 660

30 *Ibid* 664

A pesar de las nefastas repercusiones y a partir de los pocos que aún mantienen viva a la IdP Sobrino puede afirmar, que la persecución ha puesto a la Iglesia en contacto con lo popular por medio de su identificación con el pueblo; ha elevado la calidad de su fe, ha ayudado a credibilizar su palabra, ha producido la solidaridad mundial hacia países pequeños, ha ganado el respeto de no creyentes, al cuestionar lo alienante de la religión, cuando es utilizada para justificar la opresión de un pueblo. Para terminar, Sobrino indica que la persecución no ha logrado acabar con la IdP ni con la aspiración cristiana de generar la liberación histórica de los pobres³¹. Y esto tiene una explicación: "Es fácil matar el cuerpo de los cristianos, pero es difícil arrebatar la fe a una *Iglesia de mártires*. Esta nos parece ser la última verdad de la persecución de la Iglesia en Centroamérica"³².

9.2. Persecución, conflicto y martirio en la eclesiología de la IdP [1983-1985]

En nuestra historia contemporánea el Concilio Vaticano II recupera para la eclesiología los aspectos populares y comunitarios de la Iglesia primitiva y revalora la relación entre la misión en favor del Reino de Dios y la identidad eclesial. A través de la misión dirigida al mundo la Iglesia se propone servir al Reino de Dios y constituirse como verdadero pueblo de Dios. En el Tercer Mundo y América Latina esto ha tenido un gran significado, puesto que muchos sectores de la Iglesia se han dirigido a un mundo dividido por la injusticia y la muerte. Sirviendo para acercar la salvación como liberación de Dios en el mundo, muchos cristianos han contribuido a la realización de las propuestas del Vaticano II. La Iglesia se hace servidora del Reino y ahí ha recuperado su identidad cristiana.

Ahora bien, en este proceso, nos dice Jon Sobrino, la Iglesia se enfrenta con un conflicto interno. En su relación con un mundo donde se le da muerte a inocentes surge, quíerese o no, un conflicto que crea división en la Iglesia. El flagelo de innumerable vidas exige una respuesta eclesial determinada. Y aquí surge el conflicto eclesial en la actitud de la Iglesia ante un mundo dividido³³ -del cual ella también es parte. Por ejemplo, si una parte de la Iglesia ignora lo que sucede en el mundo, entonces otra parte exigirá una actitud más conciente y quizás más relevante ante los problemas del mundo. La Iglesia no podrá solucionar su conflicto interno desconociéndolo, porque su propio conflicto tiene una raíz externa. El conflicto intraeclesial cesará hasta se supere el pecado que divide al mundo.

Nuestro autor propone comprender el conflicto intraeclesial desde la misión en y para el mundo. En la medida en que la Iglesia contribuya a que desaparezca el conflicto que divide el mundo desaparecerá la división en la Iglesia. Es por ello que *el conflicto que tiene lugar en el mundo es fundamental y necesario para la Iglesia*³⁴. Sobrino confirma esa tesis con una lectura de la trayectoria de la IdP. La Iglesia que tomó en serio el llamado del Vaticano II y Medellín, para historizar la salvación en el mundo como liberación, es la que se ha encarnado en el mundo de los pobres y por eso es la perseguida, martirizada y acusada de dividir a la misma Iglesia. Ahora se acusa a la IdP de originar el conflicto intraeclesial, pero no todos se percatan que proviene de la división reinante en el mundo. No obstante la IdP ha generado grandes frutos. Históricamente, con su cercanía a los pobres la IdP asume la conflictividad que existe en el mundo. Y teológicamente al organizarse cristianamente en pos de la liberación de los pobres toma partido por lo que es mayor que ella, por el Dios de la vida, por el Dios en conflicto con los ídolos de la muerte.

31 Cf. *ibid.*, 663.

32 *Ibid.* 664. Cursivas nuestras.

33 Cf. J. Sobrino, "El conflicto en la Iglesia", *art. cit.* (1983), 23. Cf. nuestro 2.3.2, donde estudiamos las reflexiones de Sobrino sobre la unidad y división en la Iglesia en la década de los setenta.

34 Cf. *ibid.*, 21.

En el presente apartado dedicado a la persecución, conflicto y martirio en la eclesiología de la IdP estudiamos los aportes de Sobrino a la reflexión del conflicto intraeclesial en relación con la persecución y el martirio. El teólogo centroamericano no propone aquí una solución solamente eclesiológica. En su opinión la superación del conflicto intraeclesial y de la división del mundo proviene de una actitud espiritual. Conforme a ello nos proponemos responder a las siguientes preguntas: ¿por qué plantea su reflexión eclesiológica desde la espiritualidad? ¿sobre qué base la fundamenta? y ¿cuál es su alcance para la situación de persecución y martirio a la IdP?

Estructuramos nuestra exposición de la siguiente manera: espiritualidad de la persecución y del conflicto (9.2.1), donde estudiamos cómo Sobrino introduce una espiritualidad eclesial para que la Iglesia afronte su propia división a través de una misión dedicada al Reino de Dios, una espiritualidad sacerdotal y misericorde (9.2.2), que fundamenta el punto anterior aprovechando elementos del sacerdocio y la misericordia cristiana; martirio símbolo de la gran injusticia en América Latina (9.3), donde recogemos el significado eclesiológico de la presencia misional de la IdP en América Latina.

9.2.1. Espiritualidad de la persecución y del conflicto

¿Qué amerita una reflexión sobre la espiritualidad de la persecución y del conflicto? Sobrino considera las tensiones entre la IdP en América Latina y las autoridades del Vaticano de la década de los ochenta porque fricciones entre ambas han provocado una gran división interna en la Iglesia. El teólogo centroamericano quiere contribuir a la comprensión de la posición del grupo que dentro del conflicto eclesial ha centrado su misión en torno a la liberación de los pobres. Él pretende ganar el apoyo de las autoridades eclesiales para que no desamparen a la IdP en tiempos de la persecución y martirio en Centroamérica.³⁵

a) Espiritualidad de la persecución

Jon Sobrino comprende a la espiritualidad en la persecución desde su origen en el término espíritu. Él lo caracteriza con un significado determinado por el horizonte del acontecimiento objetivo de la persecución y el martirio de la Iglesia. Se refiere, por lo tanto, al espíritu de un sujeto, colectivo o no, que en medio de una situación sufrimiento -originada por la persecución y del martirio- es capaz de aportar un testimonio vivificante para el mundo y la Iglesia. La espiritualidad de la persecución atañe al espíritu cristiano porque su acercamiento a la realidad injusta del mundo proviene de la fe y del seguimiento de Jesús.³⁶

Profundizando en la reflexión sobre la espiritualidad de la persecución nuestro autor presenta al momento objetivo de la persecución como uno que se deriva de la misión eclesial, la búsqueda del bien de los pobres, la encarnación en su mundo y la defensa de su vida. La espiritualidad de la persecución genera santidad cristiana. Esta santidad no tiene a la perfección personal como meta primordial. Su meta es la misión de propiciar que los pobres vivan con justicia y dignidad humana. Lo que tradicionalmente se ha buscado en la perfección personal se desempeña ahora a través de la disposición a ser perseguido y martirizado por dar concreción a la Palabra de Dios. La espiritualidad de la persecución se constituye a partir de una respuesta concreta y espiritual a una realidad que exige justicia. Esa respuesta presupone una

35 Al igual que en "Persecución a la Iglesia en Centroamérica", ECA 36(1981)393, 645-664 Sobrino ilustra su reflexión sobre la persecución y el martirio, con una lista que ahora cuenta con 36 presbíteros y religiosos(as) martirizados o desaparecidos por el Reino de Dios en América Central entre 1971 y 1982. Cf. J. Sobrino, "Espiritualidad de la persecución y del martirio. La experiencia centroamericana", *art. cit.* (1984), 315.

36 Cf. J. Sobrino, "Espiritualidad de la persecución y del martirio", *art. cit.* (1984), 316-320, nuestro 8.2.3, sobre la santidad en la IdP.

disposición a la verificación de la fe. Para Sobrino el perseguido testimonia una fe que ya existe. Justamente por ello está dispuesto a correr el riesgo de perder la vida. Y esa disposición a entregar la vida tiene que ver con Dios porque busca corresponder a la realidad absoluta del amor. El creyente permanece en el conflicto porque no hay otra manera de dar vida más que arriesgándola y dándola con amor extremo. Y por último, la disposición a la persecución y al martirio tiene que ver con Dios porque genera la esperanza que hace avanzar la historia al futuro de su Reino. De ahí que para Sobrino la espiritualidad de la persecución sea una espiritualidad teológica y que puede verificarse -teológicamente- porque la fe, el amor y la esperanza de Dios son mediadas en la realidad a liberar.

Los elementos teológicos no agotan la riqueza de la espiritualidad de la persecución. Según el teólogo centroamericano la espiritualidad de la persecución engendra una nueva manera de captar los dones del Espíritu³⁷: la fortaleza, el empobrecimiento, la creatividad, la solidaridad y la alegría. En la persecución el Espíritu se manifiesta a través de la fuerza para resistir la persecución y no desamparar a los pobres; del empobrecimiento que hace que los cristianos no cedan a la tentación de poner a la Iglesia en el centro que siempre debe ocupar el Reino de Dios y mantenga la misión y fe aún en la clandestinidad³⁸, de la creatividad doctrinal, pastoral y litúrgica, para acoger cristianamente y dar una respuesta efectiva a la realidad histórica, de la solidaridad de la IdP con los pobres que genera una base real para la unidad local y de las Iglesias³⁹, y en la alegría de acercarse en la persecución al destino violento de Jesús. Estos dones provienen de Dios y se ganan eficacia a lo largo del compromiso por los pobres, cuando con ellos se descubre y se corren riesgos por realizar la verdadera humanidad. Los dones espirituales se reciben cuando el esfuerzo de cristianizar la realidad provoca crecimiento y descentramiento personal y eclesial porque se aprende de los pobres y se les considera un sacramento de la cercanía de Dios. La manifestación de los dones espirituales significa para Sobrino una segunda verificación de la espiritualidad de la persecución, porque testimonia el compromiso por los pobres. La espiritualidad de la persecución es una espiritualidad fructífera porque es efectiva para humanizar la realidad injusta de Centroamérica.

b) Espiritualidad del conflicto

Llegamos ahora a la segunda parte de esta exposición donde prestamos atención al alcance de la espiritualidad de la persecución para una espiritualidad del conflicto intraeclesial. Preguntamos primero ¿qué entiende Sobrino por espiritualidad del conflicto intraeclesial?

Con esta segunda espiritualidad nuestro autor discierne el espíritu con que se enfrenta la situación de conflicto en la Iglesia. Espíritu significa aquí la presencia de un talante humano motivado por la fe cristiana y que repercute provechosamente para no asumir el conflicto eclesial con posiciones intransigentes. La presencia de este espíritu humano y cristiano en el conflicto intraeclesial propicia la apertura al otro, de tal modo que tanto en el presente como en el futuro se mantenga la disposición al diálogo y al entendimiento, por imposible que parezca.⁴⁰ En qué consiste el espíritu cristiano es algo que Sobrino desarrolla en cuatro puntos: la encarnación teológica en el conflicto, la búsqueda de la verdad, la conversión y el amor evangélico.⁴¹ Veamos esta reflexión.

37 Cf *ibid*, 322-329. Sobrino presenta aquí a Mons. Romero como un testimonio de vida de alguien que supo dar frutos espirituales en medio de la persecución.

38 Alusión a la estrategia pastoral, sobretudo de las CEBs en tiempos de persecución.

39 Cf J. Sobrino, "Conllevoas mutuamente. Análisis teológico de la solidaridad cristiana", *ECA* 37(1982)401, 157-178.

40 Cf J. Sobrino, "El conflicto en la Iglesia", *art. cit* (1983), 24-25.

41 Cf *ibid*.

En primer lugar, la encarnación en el conflicto eclesial significa primero advertir que hay tensiones en la Iglesia. Esas tensiones no tienen que rehuirse. Por el contrario hay que asumirlas comprendiendo a) que provienen de una disputa que ya existe en el mundo y b) que los problemas del mundo generan diferentes propuestas para concretar las palabras del Evangelio. La encarnación ha de apoyarse en una espiritualidad generadora de actitudes teologales, para que la fe, la esperanza y el amor orienten a la búsqueda de verdad y no le dé la espalda al ideal utópico de la unidad eclesial.

En segundo lugar, para Sobrino la apertura a la verdad de lo que sucede en el conflicto eclesial ayuda a advertir la gravedad y el origen de los problemas del mundo. Y esto es así, porque la Iglesia no puede pretender la búsqueda de unidad intraeclesial al margen de los problemas del mundo, al margen de aquello que genera el conflicto eclesial. Con una espiritualidad de conflicto de origen teológico, la Iglesia privilegiará la búsqueda de solución de los problemas del mundo y no la voluntad del grupo que plantea una verdad desligada de la polémica realidad del mundo. A partir de esta misión la Iglesia buscará la verdad y no la defensa de un parecer concebido al margen del mundo. Y a partir de esa verdad la Iglesia contará con criterios reales que puedan disponerla a una reconciliación.

En tercer lugar, la búsqueda de un verdadero diálogo entre las partes en tensión presupone humildad para el reconocimiento de los propios errores. La espiritualidad del conflicto encamina a la conversión personal, a la superación de las propias limitaciones y al abandono de posiciones inflexibles.

Y en cuarto lugar, la espiritualidad del conflicto infunde un amor conflictuado, que para Sobrino no alcanza otro significado que vivir el conflicto con amor. El conflicto eclesial existe y -en el caso de la IdP- no se le puede sobrellevar más que reconociéndolo y aceptando sus consecuencias porque provienen de la concreción del amor evangélico a Dios y a los pobres.

A diferencia de su planteo sobre la espiritualidad de la persecución Sobrino no introduce en la espiritualidad del conflicto intraeclesial criterios de verificación. Mientras que la espiritualidad de la persecución procede de la vida de la IdP, la espiritualidad del conflicto es una reflexión que dirige a la creación de un espacio de mutua comprensión en la Iglesia. Para Sobrino el conflicto intraeclesial es una limitación pero a la vez tiene una ventaja: sin esas tensiones la Iglesia salvadoreña no se hubiese movilizado en favor de los pobres. Es por ello que en medio de contrastes la Iglesia encuentra nuevos cauces para captar y realizar los dones de Espíritu en relación con una misión dedicada a liberar a un pueblo sufriente. Y el conflicto también es favorable porque se presenta una alternativa de buscar la unidad eclesial en la verdad de la fe y el mundo, en la santidad e incluso en la entrega de la vida por la causa del Reino.

9.2.2. Espiritualidad sacerdotal misericorde

Advirtamos ahora que Sobrino ofrece una espiritualidad dedicada a fortalecer a los cristianos miembros de una Iglesia perseguida y dividida por conflictos internos, desde la teología del sacerdocio cristiano y la parábola del buen samaritano. Con base en un análisis cristológico de la Carta de los Hebreos nuestro autor esboza una espiritualidad que alimente la disposición de los cristianos para mantener viva la opción eclesial por los pobres en América Latina.⁴²

42 Cf. J. Sobrino, "Hacia una determinación de la realidad sacerdotal. El servicio al acercamiento salvífico de Dios a los hombres", *RLT* 1(1985)1, 47-81, que hemos estudiado con anterioridad en el pto. 8.2.4.

En la Carta a los Hebreos es central el componente salvífico del sacerdocio de Jesús. Él se opone al pecado que destruye la vida humana y hace de esta tarea un lugar que acerca a Dios. En opinión de Sobrino, Jesús restituye la vida en forma completa, posibilita la vida corporal y abre las posibilidades para que el ser humano pueda participar en la realidad de Dios.⁴³

Ahora bien, para Sobrino el sacerdocio salvífico de Jesús es una fuente histórica y de fe que hoy expresa la necesidad de seguimiento y correspondencia. Y se le sigue y corresponde a través de la dimensión apostólica del sacerdocio, como dimensión que presupone dejarse tocar por el sufrimiento del otro (misericordia). En otras palabras, se sigue y corresponde a Jesús ayudando para que la salvación de Dios irrumpa en el mundo de los necesitados.⁴⁴ El teólogo jesuita se refiere aquí al sacerdocio de todos los fieles en el que sitúa dos alcances. De un lado, concierne a la participación de todos en la búsqueda y mediación de la salvación de Dios. Y de otro lado, expresa históricamente desde todos los niveles eclesiales la salvación de Dios.

Observemos que hasta aquí Sobrino ha puesto las bases que fundamentan el aspecto salvífico de lo que ahora denominará una espiritualidad sacerdotal con misericordia. A partir de ahí volverá al tema de la espiritualidad en un orden que ahora va del conflicto intraeclesial a la persecución.

El sacerdocio salvífico de Jesús es para Sobrino una fuente de criterios que ayudan a superar el conflicto interno en la Iglesia. En especial, la mediación salvífica de Jesús contribuye a vencer la tentación del intraeclesialismo. Por intraeclesialismo comprende Sobrino la actitud de refugiarse en la Iglesia misma, desdénando lo que sucede en el mundo. El intraeclesialismo tiende a reducir la salvación de Dios porque no quiere contaminarse con la realidad del mundo. Al alejarse del mundo la Iglesia deja de cumplir su misión y deja de existir para acercar la realidad salvífica de Dios. Es por ello que Sobrino afirma que el intraeclesialismo puede llegar a convertir a la Iglesia en una anti-sacerdotal.⁴⁵

El teólogo de la UCA discurre que la superación del intraeclesialismo es una forma de contribuir a la solución entre diversas tendencias eclesiales. Pero antes de dedicarse a esta tarea propone cultivar una espiritualidad sacerdotal con misericordia. Espiritualidad, que germina cuando, desde el sacerdocio de Jesús, se toma conciencia del sufrimiento del otro y nace la determinación de acercar al mundo las promesas de Dios. La participación en esta espiritualidad evita la tentación del intraeclesialismo porque el afán eclesial se dirige a un servicio concreto: a) en el mundo de los pobres, b) en una situación que exige quitar el pecado, c) con portadores que brindan valores cristianos y humanos, d) tomando partida por los que más necesitan de la mediación de la vida prometida por Dios. En otras palabras, la apertura eclesial al contexto sociopolítico de América Latina hace que la Iglesia se deje impresionar, conmover y convertir por el poderoso clamor de los pueblos que tienen una gran esperanza.⁴⁶ Y aquí explica la dimensión misericorde de la espiritualidad sacerdotal: la misericordia abre el corazón y hace que la Iglesia se impresione cuando se abre al mundo de los pobres. En la espiritualidad sacerdotal la misericordia despierta también amor. Al igual que Jesús, la misericordia impulsa un sacerdocio proexistencial, que es el sacerdocio de quien no se doblega ante la persecución a la Iglesia e incluso pierde su vida por el gran amor a la vida de los otros.

43 Cf. *ibid.* 61

44 Cf. *ibid.*, 57

45 Cf. *ibid.*

46 Cf. *ibid.* 76

El sacrificio de la vida, según el ejemplo del sumo sacerdote de la Carta a los Hebreos, no es para Sobrino una mera reflexión. La IdP ha entregado muchas vidas siguiendo hoy el sacerdocio salvífico de Jesús. Los miembros de la IdP sufren amenazas, capturas, desapariciones, torturas y muerte. En medio de éste sacrificio, la IdP ha logrado romper la distancia entre Iglesia y salvación. A través de la práctica sacerdotal con misericordia la IdP pone un ejemplo para que el resto de la Iglesia no caiga en la tentación intraeclesialista y recobre su fe y se ponga al servicio del Dios con fuerza y voluntad para salvar⁴⁷.

En estas reflexiones Sobrino no propone una solución concreta a los problemas que la IdP enfrenta tanto en el ámbito interno como externo. Más bien propone aquí principios básicos que han de recordarse en la situación de persecución y conflicto intraeclesial. Él quiere animar a la Iglesia salvadoreña y centroamericana para que sea *Iglesia con espíritu*. Para que se abra al Espíritu que sigue manifestando a Dios en las nuevas situaciones de injusticia y esperanza. Desde la relación con el mundo centroamericano, la vivencia de una espiritualidad de la persecución, del conflicto y sacerdotal-misericorde nuestro teólogo propone a la misión como vía para estimular la unidad de la Iglesia y contribuir a la superación de la opresión al pueblo. Desde afuera, desde la primacía de la misión, acompañada de una espiritualidad liberadora, se accede a la unidad y diálogo intraeclesial. La recuperación de la meta de la salvación de Dios y el conocimiento de lo que sucede en el mundo de los pobres hace que la Iglesia reencuentre su identidad cristiana. Finalmente, con la ayuda de una espiritualidad del conflicto y con la determinación sacerdotal y misericorde de la pérdida de la vida, por acercar la salvación del Reino de Dios, Sobrino presenta una fuente revitalizadora a una Iglesia desgastada por la persecución y el martirio.

9.3. Martirio símbolo de la gran injusticia en América Latina [1986-1989]

En la segunda mitad de la década de los ochenta Sobrino evalúa la gravedad de la persecución y el conflicto para la IdP. Sus reflexiones se ven afectadas por dos acontecimientos contextuales: la guerra civil en El Salvador se ha prolongado y la IdP se encuentra envuelta en conflictos y presiones provenientes de la Iglesia y de los grupos derechistas. Ambos sucesos irán conduciendo a Sobrino a plantear sus aportes de una manera más radical⁴⁸. Por ejemplo, en 1986 nuestro autor cuestiona la estrategia político-militar del gobierno salvadoreño conocida como la guerra de baja intensidad (6.1.2). En su opinión la guerra de baja intensidad no es otra cosa que una nueva estrategia contra la IdP, a través de la persecución a baja intensidad. En efecto, en la segunda mitad de la década de los ochenta ya no se perseguía a la IdP con la masividad mortal de la década de los '70 e inicios de los '80. No obstante, la persecución a baja intensidad aumentó la represión pero con menos muertes: los desalojos de campesinos refugiados en templos, el encarcelamiento y las torturas de cristianos comprometidos con la IdP, etc. La nueva estrategia de persecución acrecienta también la distancia entre la IdP y la Iglesia que se pone a sí misma en el centro de sus preocupaciones (Iglesia institucional). Hay una gran diferencia entre ambas tendencias eclesiales, porque no se persigue ni se acusa de política la Iglesia institucional cuando apoya abiertamente al proyecto norteamericano-democristiano⁴⁹. La Iglesia institucional acusa a la IdP de meterse en política, no así apoya a los perseguidores de la IdP y a un proyecto que no presenta ningún cambio a los males que han generado la guerra civil.

47 Cf. *ibid.*, 77. Símbolo testimonial de la gran misericordia y del gran amor de la IdP es según Sobrino Mons. Óscar Romero. Él acerca a Dios "acercando vida a los pobres [haciendo] que todos, especialmente los pobres, se acercaran a Dios para vivir en plenitud". *Ibid.*, 79.

48 La situación de violencia y muerte en El Salvador lleva a Sobrino a ilustrar su teología con sucesos y testimonios de vida y muerte de muchos cristianos.

49 Cf. J. Sobrino, "Persecución a la Iglesia de El Salvador", *ECA* 41(1986)451-452, 464-466.

En opinión de Sobrino la Iglesia institucional dirige su misión a la purificación de los excesos del capitalismo, pero olvida que la persecución a la Iglesia en América Latina proviene de las transgresiones del capitalismo. Miles de laicos, sacerdotes, religiosos y religiosas han sido asesinados y las cosas no han cambiado, porque el capitalismo es incapaz de dejarse humanizar por la sangre de tantos mártires cristianos. Por el contrario las autoridades del continente americano hacen que el tema del martirio y sus valores para humanizar la sociedad quede en la penumbra: "los mártires casi no son noticia"⁵⁰

Además, los fundamentos religiosos del capitalismo distan mucho de los cristianos, pues provienen de una antiteología. Ese sistema capitalista adora al ídolo de la riqueza⁵¹ y tiene como meta la edificación del antirreino⁵², para lo cual ideó una estrategia defensiva con la doctrina de la seguridad nacional. Quien se vuelva contra el ídolo estorba y es castigado con la persecución y muerte. El teólogo jesuita asevera que el sistema que adora la riqueza tolera la fe cristiana que solamente atiende lo nominal. Cuando se lleva la proclamación de la fe a la práctica, cuando se da vida por creer en el Dios de la vida, entonces las divinidades de la muerte se hacen sentir. Se desprecia a ese Dios de vida, se desprecia a la vida que da y por último, se desprecia a quienes propiciando vida dan cuenta de su fe en ese Dios.

Quedan también los recelos, sospechas y desconfianza que impiden a la Iglesia institucional captar que la IdP ha recuperado la identidad eclesial a través de la misión liberadora. Entre los elementos que han llevado al rechazo de la IdP está su relación con movimientos liberadores y revolucionarios en Centroamérica. Muchos de ellos, aunque no participen de una fe explícita han conducido, de un lado, a que la fe cristiana redescubra al primado de la caridad como centro de la vida cristiana. Los movimientos, llamados también populares, significan para Sobrino una novedad a pesar de sus flaquezas o de la tentación de manipular al pueblo, han insistido en concretar el amor por la vía humanista. Por ello los grupos revolucionarios, liberadores y marxistas pueden ser caracterizados como movimientos salvíficos. Ellos testimonian con amor y entrega ante el pueblo una vivencia práctica de la fe 'que le falta a muchos que se confiesan cristianos'.

Sobrino valora el acercamiento práctico entre la IdP y los movimientos liberadores. Y no acepta los prejuicios de la Iglesia institucional. Esa Iglesia les acusa de marxistas y no se interesa por la situación que aquellos movimientos pretenden cambiar, ni de los antitestimonios socioeconómicos o políticos que dan los cristianos. Nuestro autor reprocha la ausencia de una pastoral que se ocupe de las cuestiones inherentes a las prácticas revolucionarias. Por el contrario, la Iglesia institucional elabora una pastoral a la defensiva, que no respeta la realidad de esos movimientos, ni tampoco la simpatía que le tienen muchos cristianos. ¿A qué le teme la Iglesia institucional? ¿Por qué desconoce la realidad martirial de la IdP? ¿Por qué no sale al encuentro de aquellos que pretenden transformar un sistema que genera pobreza y opresión? Para el

50 J. Sobrino, "Continúa el martirologio latinoamericano", *Diakonia* 11(1987)43, 307

51 Cf *ibid*, 314

52 Cf *ibid*, 319. El término 'antirreino' ha de ordenarse -dialécticamente- en la teología del Dios de la vida elaborada por J. Sobrino a finales de la década de los setenta (cf 4.4.3 de nuestro estudio) y la teología del Reino reflexionada a mediados de los ochenta (cf 7.4.2 de nuestro estudio). Véase también en este estudio 7.5.1, 7.5.3, 8.3.1 y 18.1.2. Al utilizar el término antirreino en el contexto del martirio encuentra una formulación más coherente para caracterizar el proyecto de los ídolos como opuesto proyecto del Dios de la vida, es decir, al Reino. Con antirreino nuestro autor sistematiza ahora lo que anteriormente llamó negación formal del Reino (cf Sobrino, "Evangelización e Iglesia en América Latina", *ECA* 32(1977)348-349, 735. De ahí que en la década de los noventa designe como 'mártires del Reino' a quienes han muerto por oponerse al antirreino (cf 14.3 de nuestro estudio).

teólogo centroamericano las preguntas tienen que ver con la posición de la Iglesia institucional teme a las consecuencias de la toma del poder por marxistas. En concreto: teme la pérdida de la organización y el poder institucional en El Salvador. Esto explica que desconozca los logros y sufrimientos de la IdP porque ve en ellos una contribución al triunfo de los grupos marxistas. Por último el temor de la Iglesia institucional frena su creatividad y arrojo para enfrentar nuevas situaciones. Su temor al futuro no permite que se decida a purificar las posibilidades que se darían en un gobierno influenciado por marxistas. De ahí que continúe en su posición acostumbrada y prefiera purificar los conocidos excesos del capitalismo⁵³

9.3.1. Significado del martirio de la IdP

En el transcurso de la segunda mitad de la década de los ochenta observamos que una posición más radical conduce a nuestro autor a explicitar lo que hay detrás de las tendencias eclesiales y políticas empeñadas en diezmar a la IdP. Aquí yace también un nuevo acento eclesiológico. Sus ideas sobre la persecución y el conflicto intraeclesial inician ahora un claro proceso de maduración. De ahí que los sucesos martiriales en la IdP serán formulados en la década de los noventa como "de una teología sólo de la liberación a una teología del martirio"⁵⁴. Jon Sobrino abarca en la pregunta del significado del martirio de la IdP el desconocimiento y falta de solidaridad de la Iglesia institucional con los cristianos perseguidos y asesinados. Las sospechas y ataques que la IdP recibe desde la misma Iglesia -que Sobrino también llama jerárquica-, la persecución y el martirio de la que es blanco por parte de la derecha⁵⁵, la desvirtuación y la ocultación de la actualidad del martirio son de gran importancia para proponer nuevamente el significado y la relevancia del martirio de la IdP.

Desde el punto de vista histórico Sobrino aprecia que el martirio tiene un significado simbólico y real para el conocimiento de la realidad latinoamericana. "el martirio dice con toda claridad que hay un gran pecado en América Latina"⁵⁶, es un indicativo de como anda la administración de la justicia en nuestros países⁵⁷; advierte la poca importancia que la muerte de los pobres tiene para los medios de comunicación social.

Y desde una perspectiva eclesial, los mártires también tienen algo que decir a la Iglesia. Ellos indican, que en la Iglesia se le teme al desarrollo de una misión que se atreve a enfrentar al poder que ha exigido su sangre. Los mártires tienen también un alcance profético, pues recordarles y celebrarles es una denuncia contra la sociedad que los produce, y supone por lo tanto correr riesgos.⁵⁸ Los mártires se convierten en dificultad para una Iglesia que quiere un cristianismo sin riesgos, porque dejan un testimonio de encarnación y de inculturación⁵⁹ que Sobrino caracteriza como un modelo más acabado de ser cristianos⁶⁰.

Por último, a través del martirio la IdP pasa por una prueba histórica donde verifica su fe en Dios y toma en serio esa oportunidad para hacerse creíble en la sociedad salvadoreña. ¿Y cuál ha sido el resultado de la prueba martirial? La IdP no ha sucumbido. En medio de tantos temores y angustias, de tanta persecución y martirio,

53 Cf J. Sobrino, "Persecución a la Iglesia de El Salvador", *art. cit.* (1986), 492.

54 Título de un artículo publicado por J. Sobrino en *RLT* 10(1993)28, 27-48.

55 Cf J. Sobrino, "Continúa el martirologio latinoamericano", *art. cit.* (1987), 314.

56 *Ibid.*, 315.

57 Cf *ibid.*, 316.

58 Cf *ibid.*, 317.

59 Sobrino introduce un nuevo concepto para la designación de la encarnación en la cultura amerindia: "proceso de encarnación indígena" *Ibid.*, 310.

60 Cf *ibid.*, 318.

hay motivo de satisfacción para el teólogo de la UCA. La IdP logra absolver la prueba de su fe en la historia. De aquí se desprende un significado que despeja las incertidumbres sobre el futuro de la IdP en el umbral de la década de los noventa: "significa que la Iglesia de los pobres ha entrado en la historia para quedarse, que tiene futuro, porque está enraizada en una gran fe y en una fe liberadora"⁶¹

61 J. Sobrino, "El futuro de la Iglesia y de la fe en Centroamérica", *Carta a las Iglesias* 7(1987)134-140, citamos de *Sal Terrae* 75(1987)6, 487

Capítulo 10. Interpretación sintética: tipificación y evaluación

En la presente sección analizamos la EdL de Sobrino desarrollada en la época de los años ochenta. Advertimos que no nos limitamos a una evaluación temática que separa al contexto del pensar eclesiológico de Sobrino. De hacerlo estaríamos midiendo a nuestro autor con una métrica que no responde adecuadamente a sus intereses, opciones prácticas y metodológicas, ni a su finalidad. Estas conclusiones se ocupan al mismo tiempo con la eclesiológica y con su contextualidad, las sugerencias para la IdP en El Salvador y la relevancia de la EdL.

El orden de exposición inicia con la tipificación de los temas centrales de la EdL de Sobrino durante la década de los ochenta (10.1). Aquí exploraremos sus lecturas sociopolíticas, teológicas y eclesiológicas. Continuaremos con un estudio de la relevancia de sus aportes eclesiológicos para el contexto sociopolítico y eclesial de El Salvador (10.2). Es especial, evaluaremos la relación entre la teoría y la práctica en la EdL y para ello aprovecharemos los análisis de la tipificación. En éste último punto anunciamos, que nuestra verificación permanece a un nivel teórico, porque no estamos en capacidad de medir el impacto práctico de la EdL. Al final formularemos nuestras críticas y sugerencias (10.3).

10.1. Tipificación

Los aportes eclesiológicos de Jon Sobrino en la década de los ochenta se caracterizan por una mayor especificación de un contexto salvadoreño que muchas veces presuponía en sus conclusiones. Aquí yace un nuevo acento que le distingue de la década de los setenta, donde la mayoría de sus artículos se dirigen a la situación de pobreza, opresión y liberación de América Latina. La meta del presente análisis consiste en destacar estas características que han estado esparcidas a lo largo de los capítulos 7, 8 y 9 de la parte II. Indagaremos entonces en su lectura de la realidad, sus codificaciones sociopolíticas, teo- y eclesiológicas, sus argumentos, acentos y metas durante este nuevo período. ¿cuáles son las nuevas variantes en la EdL de Sobrino y en función de qué aparecen?

Efectuaremos, por lo tanto, un recuento temático y argumentativo de los principales aspectos abarcados por Sobrino durante la década de los '80. Su finalidad es analítica. En efecto, queremos acceder a los contenidos y logros alcanzados por una EdL surgida en una situación de guerra civil, marcada tanto por la desesperación como por la esperanza en la llegada de la justicia y la paz. Expresado de otra forma, queremos apreciar la EdL que Sobrino elabora en función de la búsqueda de vida para los pobres en El Salvador. Aquí encontraremos grandes novedades con respecto a la década anterior. Su discurso cobra mayor radicalidad y traspasa el campo eclesiológico para dedicarse explícitamente a aspectos políticos del país centroamericano.

En el primer tema de nuestra tipificación tratamos brevemente la defensa de la vida de los pobres como el contenido básico en torno al cual giran sus aportes eclesiológicos. Y en el segundo tema dedicado a la realidad de los pobres como criterio de juicio veremos diferentes análisis sociopolíticos, teo- y eclesiológicos de la realidad salvadoreña.

10.1.1. Defensa de la vida de los pobres en El Salvador

Dos acontecimientos de la historia de El Salvador moldean y permiten caracterizar la reflexión eclesiológica de nuestro autor en la década de los ochenta. De un lado, las masacres del Sumpul y El Mozote, donde un batallón salvadoreño, adiestrado por estadounidenses, asesina a centenares de campesinos, mujeres y niños a inicios de la década de los '80. De otro lado, la persecución masiva y el martirio de tantos miembros de la IdP, entre ellos Mons. Romero. Las 12,000 víctimas a inicios de esa década y más tarde la guerra entre las fuerzas gubernamentales y el FMLN-FDR conducen a Sobrino a elevar la búsqueda de vida para el pobre a problema fundamental de su quehacer eclesiológico. De ahí que dirija su reflexión a la exploración de nuevos criterios para la defensa de la vida amenazada de los pobres en El Salvador. La reflexión de la eclesiología a partir de esa situación que amenaza y quita la vida es lo más significativo de los aportes de Jon Sobrino en este período.

10.1.2. Realidad de los pobres como criterio de juicio

En este apartado hacemos una recopilación cronológica de las significaciones sociopolíticas, teológicas y eclesiológicas que Sobrino elabora sobre la realidad en El Salvador. Nos preguntamos qué ve Sobrino en la realidad de El Salvador y cómo la aprehende en sus reflexiones.

a) Idolatría y pueblo crucificado

Idolatría del dinero primer análisis sociopolítico de la realidad salvadoreña

En 1980 Sobrino reflexiona sobre la realidad de El Salvador a partir de las implicaciones de la muerte de Mons. Romero. El Salvador ha perdido a un profeta anunciante y denunciante. Ante ello el teólogo jesuita recuerda que con la ausencia de Mons. Romero el problema fundamental continúa existiendo. Con palabras de Mons. Romero Sobrino caracteriza la sociedad salvadoreña como una en la que rige la idolatría del dinero. Nuestro autor enfoca por lo tanto la crisis de la sociedad salvadoreña desde la raíz. El culto al dinero es la fuente de los males. Injusticia, pobreza, muerte, guerra, armamentismo, desplazados. En 1981 Sobrino se aleja más de los planteamientos generales que caracterizan sus escritos antes de 1978. Ahora gana más radicalizar profética y denuncia los sucesos de muerte en El Salvador. Acusa a los autores, distinguiendo entre países (El Salvador, Guatemala, Honduras, Estados Unidos), sistema (el capitalismo), instituciones (las fuerzas armadas) y sujetos (la oligarquía, la derecha y los paramilitares). Él también analiza las soluciones propuestas para superar la crisis salvadoreña. Descarta las respuestas ambicionadas desde la guerra (es irracional), el reformismo (sólo es cambio de apariencia), el electoralismo (un llamado a elecciones en un país controlado militarmente), y desde un simple diálogo que no considere los cambios fundamentales. Entonces, ¿dónde radica la solución al problema salvadoreño? Así como ha caracterizado la crisis desde la raíz, así también Sobrino propone un criterio fundamental para sacar el país adelante. Tal como lo reiteraba Mons. Romero, nos dice Sobrino que toda solución tendrá que buscarse desde el bien del pueblo. Un año más tarde, en 1982 complementa este principio de solución con la vía de la negociación. La negociación ha de iniciarse con el reconocimiento de cada agrupación política y debe pretender solucionar el conflicto elemental: la falta de libertad y justicia para los pobres.

En 1983 y 1984 reitera sus críticas a la aparente búsqueda de la paz a través de elecciones sin la participación de toda la oposición. Introduce, además, tres categorías para identificar y distinguir la pobreza: Pobreza como muerte lenta (hambre y enfermedad), pobreza como muerte rápida (le sobreviene a los que se activan para evitar la muerte lenta), pobreza como escasez y despojo de estructuras (carencia de escuelas, hospitales...). También califica la presencia de los Estados Unidos en la política interna de El Salvador como intervención. Nuestro teólogo sustenta sus juicios con ejemplos de la muerte rápida que acosa a quienes buscan la justicia para los

pobres en El Salvador. Él le da una utilidad simbólica a la estadística de muerte de sacerdotes y religiosas en Centroamérica. Sus muertes funcionan como métrica de los crímenes contra la sociedad y la Iglesia en istmo centroamericano. La eliminación de pastores indica que una cantidad mayor de pueblo ha sido a-justiciada.

El pueblo crucificado primera lectura teológica

Después de haber captado la realidad salvadoreña con ayuda de codificaciones sociopolíticas, Sobrino quiere establecer su significado para la reflexión teológica. A partir de este material pre-teológico capta -antes que nada- la realidad salvadoreña como una situación de pecado. El sistema en que se estructura el pecado no tiene legitimidad divina alguna, por el contrario, Dios mismo lo condena (1981). Después de esta codificación teológica, Sobrino profundiza en la realidad de los que sufren la represión, opresión y muerte. En efecto, en 1982 utiliza la metáfora de Ellacuría 'pueblo crucificado' para caracterizar teológicamente al pueblo pobre y victimizado. Para Sobrino la crucifixión del pueblo es un hecho mayor, es un signo de los tiempos en la década de los ochenta. Como signo, los crucificados dicen con más elocuencia que nada, por dónde *no* se acerca el Reino a la historia y qué se puede hacer para acercarlo: la defensa de la vida de los pobres. Y como sufrimientos, los crucificados de hoy permiten establecer una relación entre Jesús y el mundo actual. Quienes reproducen en sus vidas los rasgos de la cruz acercan a la realidad del Hijo de Dios.

Finalmente, para Sobrino los pobres llevan también a captar la relevancia de Dios para la historia. La fe y el contexto aparecen articulados en su argumentación, donde nuevamente recae sobre Mons. Romero la legitimación testimonial. A Mons. Romero le corresponde el mérito de haber captado a Dios hoy desde la fe y vida de los pobres. Desde ellos, Dios es Dios de la vida, Dios de los pobres y Dios de la historia. La vida, los pobres y la historia caracterizan a un mismo Dios que funge como principio utópico para que la historia 'de más de sí' en la medida en que se cree y se busca su voluntad de vida para las mayorías pobres, denominadas en plural pueblos crucificados.

b) Pobreza, paz y santidad política

Pobreza y paz segundo análisis sociopolítico de la realidad salvadoreña

Entre 1985-1989, Sobrino acusa -de acuerdo con el documento de Medellín- la situación mundial de los pobres: una espantosa pobreza unida a la esperanza de liberación. Aunque haya adelantos en la democracia, la vida del pobre empeora. La deuda externa y la militarización de los conflictos, sobretudo en Centroamérica, ilustran que a los pobres se les condena ya no sólo a la muerte lenta (hambre) y rápida (violencia). Aparecen la muerte cultural (subyugación de toda posibilidad de cohesión), la muerte religiosa (alienación de las sectas) y la muerte del sentido (originada por la impotencia de detener la muerte real). Estos tipos de muerte no son nada más que un intento por caracterizar la muerte que impera de mil formas, producto de la idolatría. Es decir, la absolutización de la riqueza o de la seguridad nacional conducen al sacrificio de víctimas. Desde El Salvador, Sobrino sospecha contra el Primer Mundo: incapaz de ver lo que sucede y lo que provoca en la realidad del Tercer Mundo. El Primer Mundo se convierte en mundo de ceguera y de mentira. Ese mundo encubre y tergiversa la verdad de la realidad de la mayoría de la población mundial. Por lo tanto, Sobrino quiere desmitificar conceptos históricos y antropológicos. Por ejemplo, países en vías de desarrollo es un eufemismo que encubre la pobreza, el hambre, la muerte y la injusticia estructural que reina en el Tercer Mundo. O, el hombre moderno del Primer Mundo no es más que un *analogatum princeps*, que califica la humanidad de otros pueblos en la medida en que reproduzcan el nosotros primermudista. Tras ambos conceptos se esconde el modelo de civilización occidental que se quiere introyectar como la solución para el Tercer Mundo.

Con respecto a la realidad salvadoreña el teólogo de la UCA afirma ante un auditorio estadounidense, que el costo de la guerra civil para 1986 era de 50,000 a 60,000 personas asesinadas. Y la autoría recae sobre las fuerzas gubernamentales, las fuerzas armadas y de seguridad, los escuadrones de la muerte y en algunos casos también sobre el FMLN. A esto se unen unos 4,000 a 5,000 desaparecidos y un millón de refugiados y exiliados. Los últimos constituyen el 20% de la población salvadoreña. Todo este sufrimiento y muerte acrecienta el deseo popular de finalizar la guerra. Con ello Sobrino acusa, que la lógica de la guerra no goza del respaldo popular. El pueblo desea reconciliación y justicia a través de un diálogo que conduzca a una negociación entre el gobierno y el FMLN-FDR. Tal deseo se va propagando también a un nivel internacional, tanto en la Organización de las Naciones Unidas como en la Organización de Estados Americanos, el grupo de países de Contadora, la -entonces así llamada- Comunidad Económica Europea y el Vaticano. Mientras tanto, en el proyecto político del gobierno y sus aliados norteamericanos no se atiende debidamente estas demandas. Por el contrario, proyectan la realidad salvadoreña como una que por poco supera todos los impasses. Y simultáneamente, los operativos y bombardeos a la población civil prolongan la guerra en forma indefinida. Para Sobrino lo último significa otra modalidad de la pobreza: "La pobreza no sólo es negación de la vida, sino negación de la paz" (1987).

Santidad política. segundo análisis teológico

Sobrino continúa con la teologización de la situación de los sufrientes en el mundo como pueblo crucificado. Las cruces actuales de esos pueblos están en lugares como Sumpul y El Mozote (El Salvador) y Huehuetenango (Guatemala). Los crucificados son las víctimas de un sistema idólatrico de adoración del capital y de la seguridad nacional. Al mismo tiempo que cargan con la cruz los pueblos portan salvación. Los crucificados, afirma Sobrino, nos devuelven humanidad porque remiten a la verdad de la realidad y mantienen la esperanza de luchar por cambios históricos a través de la búsqueda de verdad, solidaridad, reconciliación y paz. Ellos permiten captar a Dios como uno que quiere vida para los acosados por la muerte. Desde ellos la teología aprende que la fe en el Dios de la vida exige dejar de creer en falsas divinidades, aprende, "qué reino de Dios se intenta construir y qué antirreino se intenta destruir".

Desde el contexto salvadoreño nuestro autor insta a reflexionar teológicamente la realidad a partir del deseo generalizado de alcanzar la paz a través de un diálogo honrado. Conforme a ello eleva el diálogo por la paz a signo de los tiempos. Con ello Sobrino enfatiza que a través del deseo de paz se manifiesta la voluntad histórica de Dios en El Salvador. Y en relación con los sujetos que buscan paz y justicia afirma que tras su esfuerzo liberador se encuentra un ser-humano con espíritu. En medio de grandes sacrificios, de la persecución y la clandestinidad muchos han consagrado sus fuerzas a la tarea de generar vida en El Salvador. Entre ellos hay cristianos que dan eficacia a la santidad cristiana hoy día. El teólogo jesuita sostiene que en la unidad de espíritu y práctica hay una santidad política.

¿Cuál es el alcance de la santidad política como novedosa experiencia humana y cristiana? Sobrino ve en los que hoy generan vida a un ser-humano-con-espíritu. Ellos se han descentrado en favor de los sufrientes y acuden al espíritu para mantener viva la búsqueda de liberación. Nuestro autor responde así a las acusaciones de horizontalismo que se le hacen a miembros de la IdP. Aquí valora el aporte de los que luchan por la liberación desde una perspectiva no cristiana. No se trata por lo tanto de mero protagonismo o de que la búsqueda de liberación carezca de convicciones profundas. Teológicamente y antropológicamente indaga Sobrino en los presupuestos fundamentales de la espiritualidad en el contexto de injusticia y anhelo de liberación. Su reflexión alcanza la confluencia de lo divino e histórico. El espíritu es una fuente de criterios cristianos y humanos que llevan a la articulación del Pueblo de

Dios con el pueblo salvadoreño, en cuanto ambos dedican a romper las barreras que no permiten que se constituyan como verdadero pueblo en la historia. Teológicamente para Sobrino lo último sería la concreción de la voluntad protológica del Creador

c) Iglesia misión y persecución lectura eclesiológica

Amor político

En la década de los ochenta los elaborados eclesiológicos de Jon Sobrino tienen a la misión como meta principal, sin embargo, la realidad de persecución y martirio también tiene un papel esencial, tal como lo enfocaremos más adelante. Por el momento, indicamos que en el campo de la misión Sobrino responde a la realidad a través de temas que se concentran en la búsqueda de vida para los pobres, a través del trabajo por la paz en El Salvador. Buscar la paz implica cristianizar y humanizar la realidad con los valores del perdón, reconciliación, justicia, libertad y esperanza.

La figura de Mons. Romero se convierte en su principal base argumentativa desde la realidad. De él toma muchas de sus convicciones, porque Mons. Romero demostró que en El Salvador sí es posible construir una Iglesia encarnada en el mundo de los pobres y que sirva desde ahí al Reino. Y no sólo eso. Mons. Romero une los sucesos de la realidad salvadoreña con la palabra del Evangelio. Sus homilias estaban colmadas de alusiones a la represión estatal y a la generación de unidad en el pueblo salvadoreño. Su teología se convierte en fuente de inspiración para la IdP porque alienta a ocuparse con el Reino de Dios y de los seres humanos de ese Reino. Es por ello que Sobrino hace del mártir salvadoreño una fuente inagotable en su EdL.

Desde el magisterio del Papa Pablo VI (EN) Sobrino presenta el testimonio de Mons. Romero para la misión de la IdP. En efecto, la proclamación de la Palabra de Dios, central para la Iglesia (evangelización), va unida a la realización de esa Palabra, para lo cual la teología de los signos de los tiempos aporta los criterios esenciales. Atender a los signos de Dios en la historia, significa para Sobrino fijarse en la situación de los pueblos crucificados. Al buscar la voz actual de Dios la Iglesia dirige ahí su misión. Concretamente, la fe encamina el perfil sociopolítico de la misión, cuando la Iglesia se hace mediadora del deseo de diálogo y cuando denuncia proféticamente lo que evita la llegada de la paz.

Con las reflexiones anteriores Sobrino quiere motivar la praxis de la IdP en la trágica realidad salvadoreña. No obstante para la Iglesia no es fácil actuar en forma relevante. En efecto, dentro de la misión eclesial por la vida y la paz en El Salvador Sobrino está atento a las limitaciones humanas e institucionales. Un primer problema surge por las presiones políticas y eclesiales para que la IdP retroceda y deje de existir. Tales problemas se hacen palpables en el desmantelamiento de muchas CEBs, las tensiones en torno a la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular "Mons. Óscar Romero" y la división en la Conferencia Episcopal de El Salvador. Otro problema lo constituye la tentación de la involución eclesial. En este caso la Iglesia intentará sobrevivir a través de su fortalecimiento institucional. Por ello el teólogo jesuita recuerda la apostolicidad como la actividad generante de la eclesialidad. Además, despeja las dudas, condenas políticas y eclesiales contra la TdL, porque repercuten contra la IdP y el pueblo al confirmar la estrategia opresiva lanzada por la derecha salvadoreña.

El teólogo salvadoreño opina que la misión de la IdP ha de dirigirse también al fortalecimiento de las fuerzas del pueblo de Dios. Por eso destaca al sacerdocio de los fieles, para que una Iglesia sacerdotal se constituya como una que da gloria a Dios suscitando vida para los pobres. La Iglesia tiene que atender la voz de los pobres, interpelación que Sobrino fundamenta con argumentos eclesiológicos. La voz de los pobres en la Iglesia, el *sensus fidelium*, gana en El Salvador una connotación que

reproduce el estado de la mayoría creyente el *sensus pauperum*. El *sensus pauperum* es un signo de los tiempos, a través de los que Dios habla hoy a la Iglesia. Atenta a esa palabra, la Iglesia descubre el horizonte histórico de su misión y reafirma desde ahí su fe en el Dios de la vida. Así por ejemplo, si la paz es un deseo generalizado, un *sensus pauperum* es entonces un signo de los tiempos, un hecho mayor normativo para las opciones misionales.

Otro problema para la misión de la IdP tiene que ver con sus fuentes criteriológicas y sus horizontes en medio de una situación tan difícil. De acuerdo con la teología conciliar de los signos de los tiempos, Sobrino presenta a los pueblos crucificados como un signo, que desde el reverso de la historia exige que la Iglesia mantenga la historicidad de la salvación cristiana a través de una misión liberadora. Encarnándose en el mundo de los pobres y crucificados, dando vida y esperanza es como la IdP se constituye Iglesia seguidora del Crucificado y Resucitado.

La argumentación de Sobrino se traslada más tarde al análisis de la razón por la cual unos se interesan por la vida y la liberación y otros no. Con ayuda de la espiritualidad de la liberación subraya la dimensión interna que lleva a la comunidad eclesial y social a sentar signos de liberación en el mundo: propiciar la vida del pobre. Gracias a los aportes de Ellacuría y Gutiérrez, nuestro autor sistematiza lo anterior con el término hombres y pueblos espirituales. Hombres y pueblos espirituales son los motivados por una actitud interna -que Sobrino después llamará una misericordia que brota de las entrañas-. En este sentido para Sobrino resulta importante enfatizar la necesidad de la espiritualidad en la misión eclesial. Una espiritualidad liberadora y correctamente balanceada, que unifique adecuadamente la fe y la realidad, que no se pierde ni en el horizontalismo ni en el verticalismo. Y aquí introduce en el discurso eclesiológico la espiritualidad fundamental de la santidad política. Para la misión de la IdP esto significa la realización contextual de la fe. La esperanza en el Reino de Dios exige su debida correspondencia. Esto significa que el santo político no posterga el allanamiento de la promesa porque espera siendo, es decir, corresponsabilizándose con el Reino de Dios. La caracterización de tal correspondencia es una antropología teológica, que consiste en el talante individual y comunitario para la realización de las virtudes teologales. En especial concentra su atención en el amor y la misericordia. Veámoslo más detenidamente.

Dentro del marco contextual de la IdP el teólogo centroamericano destaca que a pesar de tantas persecuciones persiste un amor político que busca eficacia para potenciar la voluntad del Dios de la vida. El amor misericorde, que se apiada -como Jesús- de las multitudes y de cabida al Reino de Dios en El Salvador alcanza la cualificación de santidad política. Y en El Salvador la Iglesia lo ha hecho denunciando proféticamente todo aquello que se resiste a que Dios sea Dios de la vida: la realidad de guerra, el capitalismo que sostiene estructuras opresivas que deshumanizan al pueblo. Aquí yace una doble honradez: Jesús fue crucificado y hoy se repite ese suceso en la situación de los pobres. La misión de una Iglesia que sigue al Crucificado y Resucitado, no puede sino bajar a los crucificados de sus cruces y ayudarles a organizar en el presente la esperanza (esperar-siendo). En este sentido cobra importancia la teología del Reino de Dios. Como promesa el Reino es la utopía del triunfo final de Dios sobre la muerte. Y como realidad el Reino alienta ya la misión de construirlo.

El conflicto interno y externo de la Iglesia de los Pobres

Para Sobrino el conflicto interno de la Iglesia y el externo (la persecución y martirio) obedece a las opciones teológicas, eclesiológicas y pastorales que la IdP ha ido asumiendo. Adentrándose en las preguntas sobre el por qué y del sentido del martirio a Mons. Romero, nuestro autor se dispone a desvelar la cuestión de fondo y encontrar

su significado Después examina el camino cronológico por el cual la Iglesia llega a constituirse en El Salvador como IdP De una conversión fundamental la Iglesia llega a encarnarse en la realidad de El Salvador Aquí le sobreviene la persecución porque los intereses opresores frenan y aniquilan todo lo que conduzca a la justicia en el país En su reacción el teólogo salvadoreño quiere legitimar las opciones y acciones de la IdP en conflicto con el Vaticano y perseguida tanto por el gobierno nacional como del extranjero

Sobrino abre su reflexión con un recuento histórico de la persecución a la Iglesia salvadoreña Después de darse como un fenómeno cruel y masivo a partir de 1977, la persecución trae graves consecuencias para la misión de la IdP en la década de los ochenta La represión y muerte provocan que el miedo y el cansancio paralice la misión Y nuestro teólogo percibe este fenómeno como la involución eclesial Aquí la Iglesia salvadoreña se fija más en su institución que en su misión Y en lugar de constituirse como Iglesia desde el descentramiento lo hace desde el auto-centrismo

No obstante, nuestro autor no aspira a que la IdP abandone el camino y las consecuencias de su opción por los pobres Por ello sistematiza la vía por la que la IdP ha hecho a la Iglesia concreta Esta vía la eclesiologiza como las notas de una Iglesia perseguida La IdP se ha hecho santa, derramando su sangre, se ha hecho apostólica a través del anuncio y de la denuncia que se desprende de la Palabra de Dios Se ha hecho una porque logra congregarse en torno a la misión en favor de los pobres, se ha hecho católica, porque provoca solidaridad internacional con la causa de los pobres en El Salvador y une así a la Iglesia en el compromiso por el Reino de Dios La IdP perseguida es una Iglesia de mártires, de aquellos que desde su fe han pagado con sus vidas el precio de la búsqueda de la vida para los pobres Por lo tanto, la muerte de tantos cristianos tiene un gran significado Con la ayuda de su cristología de la liberación teologiza Sobrino que la entrega de la vida tiene su razón en el amor al Reino de Dios A través de esta vía dolorosa y mortal la Iglesia recupera su elemento ontológico de su ser-para-los-demás

Y así como Sobrino ha efectuado una valoración, antropológica, teológica y misional de la espiritualidad, de la misma manera encuentra virtudes humanas y cristianas en la persecución, martirio y conflicto de la IdP En la persecución y el martirio la IdP siembra un profundo testimonio humano y cristiano, a través de la encarnación en el mundo de los pobres y en la defensa y búsqueda de vida Tras esta elección está la correspondencia a Dios con un amor extremo y con toda razón puede conceptualizarse como espiritualidad 'en' la persecución

En la tensión intraeclesial Sobrino explicita el talante de la IdP para resaltar la actitud que la impulsa Esta es una espiritualidad que proviene de la fuerza renovadora del Espíritu y que conduce al acercamiento honrado a la realidad En este acercamiento tiene lugar la apertura a la verdad de la fe y la realidad Por ello en medio del conflicto no se busca la propia verdad sino aquello que conduce a una misión relevante y por ello a la santificación eclesial En una situación tensa, la búsqueda y práctica de verdad, acompañada del reconocimiento de las propias limitaciones y de la disposición al diálogo, constituyen una espiritualidad del conflicto

La teología del Dios de la vida sustenta también el intento sobriniano de abarcar teológicamente la realidad de la persecución a la IdP una idolatría, muerte, antirreino, opuesta a un seguimiento, vida y Reino de Dios La existencia de esa contienda entre la idolatría y la santidad quiere ser disimulada a través del olvido o domesticación de la memoria peligrosa evocada por Mons Romero y los otros tantos mártires salvadoreños Esto es lo que se esconde tras la estrategia de despojar a la IdP de su legitimidad testimonial

Finalmente, basado en la práctica pacificadora de los mártires Sobrino diseña un modelo criteriológico para eliminar la violencia y la muerte. Por eso cree imprescindible recordar el testimonio de los mártires salvadoreños, en especial Mons. Romero. Este modelo permite desenmascarar la intención oculta en el despojo del recuerdo liberador de Mons. Romero. Quienes no se interesan por un cambio favorable para los pobres en El Salvador encubren la profecía, historicidad e inspiración para una sociedad e Iglesia mejor.

Conclusión

En su debate eclesiológico Sobrino aboga por la gestación de una situación de justicia, donde se respete la vida y dignidad de los pobres. Su acento permanece en la misión eclesial. Además, con relación a la década anterior, dedica en los años ochenta mayor importancia a la reflexión de la persecución y el martirio a la IdP en El Salvador. Esto último ilustra el efecto de la guerra civil salvadoreña en su EdL. Él quiere que la Iglesia sirva al derecho a la vida que tienen todos los salvadoreños sufrientes, perseguidos y amenazados. De ahí que teologice la realidad (sociopolítica y eclesial) de El Salvador y presente criterios teóricos para que la IdP -a partir de la defensa de la vida- contribuya a la praxis de liberación de los pobres. Precisamente aquí hallamos la realización de su propuesta, en la orientación de la misión de la IdP como apoyo a la reconciliación y pacificación de la sociedad salvadoreña, y valoración del ejemplo de quienes pierden la vida por reivindicar una vida justa para el pobre.

Como resultado de esta investigación tenemos que en la década de los ochenta lo más típico de la EdL de Sobrino es que enfrenta el problema de la pérdida de la vida del pobre en El Salvador, a la vez que prepara un marco teórico para que la IdP contribuya al proceso de paz y reconciliación en El Salvador.

10.2. Relevancia de la EdL de Sobrino

No pretendemos analizar los temas de la EdL desahucándonos de su sitio contextual y, por consiguiente, pasar por alto su relevancia para la praxis de liberación de los pobres. Queremos ahora determinar el servicio de la EdL de Sobrino a la realidad sociopolítica de El Salvador, es decir, que presentamos los resultados en torno a la relevancia de sus aportes a la praxis de liberación. Para ello aprovechamos la introducción al contexto salvadoreño de los ochenta (cap. 6) y sus análisis y lecturas sociopolíticas. Es menester hacer dos advertencias. Primero, los elementos que aquí distinguimos aparecen en forma armónica en la EdL de Sobrino. A pesar de nuestras separaciones enfatizamos que para él la relevancia sociopolítica es un tópico que discurre junto al tema de la realización de la fe e identidad de la IdP. Segundo, cabe aclarar que nuestro análisis se limita a un nivel teórico. Detallar los efectos prácticos de la EdL no está a nuestro alcance. No obstante preguntaremos: ¿cómo Sobrino da inmediatez contextual y cronológica al debate eclesiológico? ¿Cómo la EdL se hace relevante para la praxis liberadora en El Salvador?

10.2.1. Aportes a la praxis de liberación de los pobres

Ante todo es necesario preguntarnos si en los escritos de Jon Sobrino se reflexionaban los grandes problemas por los que transitaba El Salvador en la década de los ochenta. Para responder es necesario aclarar que sus elaborados eclesiológicos tienen un gran acento profético y una fuerte dimensión política. En muchos de ellos abarca los problemas salvadoreños a partir de una lógica fundamental. Al igual que en su pensamiento eclesiológico, nuestro autor abarca la realidad a través de claves elementales: por ejemplo, la absolutización de la riqueza o idolatría del dinero, la irracionalidad de la guerra, tres tipos de muerte que conforman la espantosa pobreza, la necesidad de cristianizar y humanizar la realidad. Veamos dos de los principales problemas captados por Sobrino, la muerte del pobre y la necesidad de recuperar la verdad. El primer tema caracteriza sus críticas al gobierno,

a la violencia y sus sugerencias para acabar con los síntomas y orígenes de la guerra civil. El segundo tema es breve y recoge las contribuciones de Sobrino a la captación honrada de la realidad de muerte y opresión

a) Muerte del pobre

Sobrino construye un discurso orientado a impedir la muerte producida por la injusticia y a deslegitimar un sistema mundial que se autodenomina cristiano, demócrata y prototipo internacional del desarrollo de los pueblos pobres como El Salvador. Decíamos con anterioridad que la búsqueda de vida para los pobres es la pre-ocupación fundamental y el rasgo más típico de la EdL de Sobrino en la década de los ochenta. Y en función de ello captamos la relevancia sociopolítica de su eclesiología. Él permanece atento a los avances y retrocesos en la solución de los principales problemas de El Salvador. Y alcanza su objetivo a partir de lecturas y codificaciones de una realidad de pobreza y guerra civil. Constatamos que sus apreciaciones tienen como matriz a la condición pobre de la mayoría de los salvadoreños, la represión de todo intento alternativo a través de asesinatos, operativos militares, masacres, exilios, secuestros etc. y desde ahí denuncia las aparentes soluciones que no atienden las causas originantes de la guerra. En pocas palabras, el teólogo centroamericano advierte y condena todo aquello que imposibilita la llegada de la justicia y de la paz. Es por eso que apoya las iniciativas que exigen una solución a partir del bienestar popular. Él valora las propuestas de paz y reconciliación nacional que tengan a la vida del pobre como lo primero, porque descubre en esta reivindicación valores fundamentales provenientes del espíritu humano y cristiano.¹

La relevancia de los aportes de Sobrino a la praxis de liberación abarca dos parámetros. Tiene a la realidad salvadoreña como su punto de partida y a ello aproxima la necesidad de no perder de vista el alcance internacional de esa realidad. Al indicar que la situación de El Salvador se repite en otros países y que se dan alianzas internacionales -que mantienen el estado de pobreza a través de apoyos políticos, económicos y militares- toma en cuenta los alcances nacionales e internacionales de la guerra civil. La óptica nacional e internacional permite comprender a) la escalación del conflicto, b) su prolongación (guerra de baja intensidad) y c) más que todo el alto precio de la muerte y sufrimiento de tantos inocentes. Nuestro autor quiere atraer la atención internacional a los lugares de sufrimiento y El Salvador es uno de ellos. Por numerosos que sean estos lugares de crucifixión no tienen que ser olvidados. Esto explica el afán intelectual de Sobrino para atraer la atención política, eclesial, teológica y solidaria al país centroamericano.

b) Recuperación de la verdad

A lo largo de sus escritos de la década de los ochenta Sobrino denuncia sucesos de violencia política y la impunidad de sus autores. Por ello insiste en recuperar el valor de la verdad, tantas veces ocultada o tergiversada por los medios de comunicación social. Para Sobrino la falta de verdad está ligada a la ausencia de justicia, que a su vez proviene de la manipulación de los órganos de justicia. Por ejemplo, el gobierno condena la violencia de la izquierda y no reconoce que ha sido provocada a) por la exclusión sistemática de los pobres en todo plan social, político y económico, y b) por la sangrienta represión practicada por grupos paramilitares, las fuerzas armadas, la

1 Dentro de sus aportes a la realidad salvadoreña destacamos sus reflexiones para la conclusión del conflicto armado en El Salvador. Finalizar la guerra parecía utópico cuando en medio de país fuertemente polarizado Sobrino y sus compañeros jesuitas planteaban en 1980 la necesidad de 'humanizar el conflicto' con el esfuerzo por un diálogo-negociación como se abogó posteriormente. En medio de la indignación que produce la historia salvadoreña de la década de los ochenta, nuestro autor mantiene una actitud crítica y constructiva, alentando a la unidad del pueblo salvadoreño, al perdón y a la reconciliación nacional.

última asesorada por instructores estadounidenses. A pesar de las amenazas mortales que sobre él se ciernen, Sobrino denuncia la muerte de los pobres y la ineffectividad de toda solución que no rompa con el origen de la violencia e injusticia en El Salvador. Negadas por los medios de comunicación social controlados por la derecha, los gobiernos salvadoreño y estadounidense, las denuncias de Sobrino serán confirmadas en los años noventa por la ONU en el *Informe de la Comisión de la Verdad*.

Conclusión

Nuestro análisis muestra cómo Sobrino atiende a la realidad salvadoreña y el alcance de sus aportes para la praxis de liberación de los pobres en El Salvador. En efecto, en la década de los ochenta su eclesiología se caracteriza porque atiende a la realidad de muerte y búsqueda de vida de los pobres. Esta es una diferencia con respecto a la década anterior. Si bien a mediados de los '70 hace descripciones sociológicas y teológicas de la IdP sin referencias explícitas a la realidad salvadoreña, a finales de esa década sus reflexiones atienden la persecución a la IdP y al pueblo salvadoreño, y el apoyo al derecho a la organización popular. Sin embargo, en estos escritos mantiene un distante estilo analítico-descriptivo. Esto cambia después del asesinato de Monseñor Romero y los miles de masacrados, torturados, desaparecidos, reprimidos, refugiados y exiliados a inicios de la década de los ochenta. Es por eso que ahora gracias a la elevación de problemas y situaciones candentes a realidades teológicas, la eclesiología de Sobrino se radicaliza, gana materialidad contextual y se abre a las preguntas que surgen en la complicada realidad salvadoreña: ¿cuál es el mejor servicio de la IdP a la realidad del país? O, ¿cómo se puede ser cristiano y salvadoreño en medio de tantas crucificaciones?

Ahora bien, podemos afirmar que sus lecturas de la realidad encajan con los sucesos salvadoreños que hemos expuesto en la introducción al contexto de la década de los ochenta (cap. 6) y en la tipificación de sus aportes eclesiológicos (10.1). En efecto, en la década de los ochenta la reflexión de Sobrino refleja los grandes problemas salvadoreños asumidos a través de una óptica sociopolítica y teo-eclesiológica. Decimos óptica porque todo enfoque presupone una limitación en el contenido que se toma de la realidad (a esto volveremos más adelante, donde cuestionaremos la ausencia de la dimensión cultural de la realidad en la EdL de Sobrino). Esto no nos impide determinar que en sus escritos hay una acertada búsqueda de realismo y relevancia, lo cual implica una gran dosis de creatividad para permanecer atento y conceptualizar los mayores problemas del país centroamericano.

10.3. Límites en la EdL de Sobrino

Para explicar el fenómeno de la aparición de una nueva conciencia cristiana que ha dado por resultado el modelo de la IdP en El Salvador, Sobrino expresa que hay "conciencia de una superación de la religiosidad popular en lo que ésta ha tenido de alienante y de vehículo de valores sociales paralizantes, reconocedores y estabilizadores del status quo social"². La activación popular, sobretudo en las CEBs en El Salvador ha estado acompañada por un proceso de superación, de transformación de la religiosidad popular, de tal modo que en la evangelización concientizadora la IdP potenció las comunidades locales al adaptar la religiosidad del pueblo a la praxis de liberación.

El tema de la religiosidad popular no aparece frecuentemente en las elaboraciones de Sobrino. Otras recepciones de este tema las agrupamos en torno a dos temas, la fe

2 J. Sobrino, "La situación de la Iglesia católica en El Salvador y su influjo social", *ECA* 34(1979)360-370, 605-606.

en Dios y el acercamiento a los pobres. Con respecto al primero, la religiosidad popular tiene un valor en cuanto ayude a profundizar la fe, tal como lo demostró Mons. Romero.³ Sobrino lo reitera en otras ocasiones. Ante el pueblo nicaraguense reconoce el valor implícito de las prácticas, ritos y símbolos religiosos a través de los cuales manifiesta su fe en Dios.⁴ Y ante los pobres en América Latina afirma que en las expresiones externas existe una fe profunda en el Dios liberador y crucificado⁵ y su aspecto más original lo constituye la intuición de que la vida es lo bueno que mediatiza a Dios.⁶ De la religiosidad popular Sobrino realza la procesión del silencio del viernes santo: el pueblo crucificado se reconoce en la imagen del flagelado.⁷

En cuanto al acercamiento a los pobres, nuestro autor afirma que hay diferentes vías para hacerlo. "A un nivel cultural, podemos decir que la Iglesia tiene que ser indígena, la Iglesia tiene que ser negra, la Iglesia tiene que ser mujer, todas estas son partes de la encarnación de la Iglesia misma".⁸ Sin embargo, para Sobrino la encarnación más profunda la constituye aquella que asume solidaria y liberadoramente la tragedia del pueblo, es decir, la pobreza, muerte y opresión. Esto vale también para la Iglesia. Su cercanía a los crucificados de la historia la hace realmente popular.⁹ A finales de los '80 Sobrino distingue entre otras religiosidades que conforman la religiosidad popular: la religiosidad indígena y afro-americana.¹⁰ Ambas religiosidades plantean un reto a la Iglesia con respecto al sincretismo. Decía Sobrino en los años ochenta que la llamada inculturación no retoma la tradición eclesial del sincretismo porque no surge en función de la encarnación y no genera una teología y misión relevantes para la liberación de los pobres.

Lo anterior nos lleva a destacar que para el teólogo salvadoreño la religiosidad popular tiene, en primer lugar, facetas alienantes, porque no asume las consecuencias de la fe para una actualidad que en los años ochenta exige liberación. De ahí que esa religiosidad no genere un potencial liberador para cuestionar las bases religiosas del sistema, en tal forma, que conduzca a su deslegitimación. En segundo lugar, sugiere Sobrino que la irrupción de los pobres proviene de la superación de la pasividad religiosa. Los pobres toman una activa conciencia de las estructuras que producen la pobreza dejando atrás una explicación natural de la misma.¹¹ A través de esta activación política y cristiana ejercen prácticas que ponen al sistema económico, social y político en tela de juicio. Los pobres recuperan su identidad y participan en la realidad como sujetos históricos. Legado de esta evolución es para Sobrino la contextualización de la fe. Los valores de la fe, los carismas espirituales, la muerte del Hijo, la esperanza en la resurrección y en la venida de Reino son comprendidos a partir de la relación entre el significado para la realidad y el significado que nos ha llegado a través de la revelación bíblica.¹² Sobrino llama muchas veces

3 Cf. J. Sobrino, "Monseñor Romero, mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y su obra" ECA 35(1980)377-378, 253-276. Citamos de su reedición en "Monseñor Romero, creyente arzobispo y salvadoreño", *Id.*, Monseñor Romero, UCA, San Salvador 1994² (1989), 77.

4 Cf. J. Sobrino, "Dios y los procesos revolucionarios", *Diakonia* 5(1981)17, 40.

5 Cf. J. Sobrino, "La esperanza de los pobres en América Latina", *Misión Abierta* 75(1982) 4-5, 602.

6 Cf. J. Sobrino, "Dios de la vida, urgencia de solidaridad", *Misión Abierta* 78(1985) 5-6, 654.

7 Cf. J. Sobrino, "Meditación ante el pueblo crucificado", *Sal Terrae* 74(1986)2, 103.

8 J. Sobrino, "Death and the hope for life", C. West/ C. Guidote/ Oakley, M. (eds.), *Theology in the Americas*, Detroit II, Conference Paper, Orbis, Maryknoll N.Y. 1982, 62.

9 Cf. J. Sobrino, "La esperanza de los pobres en América Latina", *Misión Abierta* 75(1982) 4-5, 604.

10 Cf. J. Sobrino, "El futuro de la Iglesia y de la fe en Centroamérica", *Carta a las Iglesias* 7(1987)134-140, citamos de *Diakonia* 11(1987)42, 107-132.

11 Cf. J. Sobrino, "La esperanza de los pobres en América Latina", *art. cit.* (1982), 595.

12 Cf. J. Sobrino, "Perfil de una santidad política", *Concilium* 19(1983)183, 335-344, en especial, 335-338.

latinoamericanización o salvadoreñización al proceso contextualizador y afirma que con ello el pueblo ya no tiene la necesidad de utilizar una religiosidad prestada, porque como sujeto eclesial y teológico, ahora aporta sus elementos propios. Y en tercer lugar, Sobrino relativiza la vía cultural en el proceso de encarnación eclesial, de tal modo que pareciera que los aspectos culturales pueden destilarse en la encarnación en la realidad popular.

Detrás de esta recepción de la religiosidad popular encontramos una opción paradigmática. Sobrino plantea un horizonte hermenéutico como clave de lectura del proceso de la activación de los pobres y de la encarnación en su mundo. Y lo esboza a partir de la jerarquización de los problemas que llevan al pueblo pobre a asumir una fe crítica. Para él el problema más grave es la muerte y la injusticia, que determina como un producto de estructuras excluyentes y empobrecedoras de la mayoría de la humanidad. Esta misma línea la encontramos en nuestra investigación sobre el contexto salvadoreño de los años ochenta, donde el tema de la cultura está ausente en las exposiciones de los analistas. Sobre esa base podemos afirmar que como teólogo Sobrino recalca la importancia de la superación de una religiosidad que no provoque ninguna evolución en las condiciones de vida para los pobres.

Advertimos que se hace necesario enfocar el problema de la religiosidad popular desde otro punto de vista. Es necesario preguntar *por qué* la religiosidad del momento que podemos denominar *pre-irruptorio* mantiene las cosas como están. Esta pregunta yace en medio de un campo, donde las fronteras de la teología, la filosofía y antropología se encuentran, en especial la de la antropología cultural. Aseveramos esto, porque los estudios de Sobrino carecen de un diálogo interdisciplinario con autores latinoamericanos en estos campos.

Nuestras dudas se concentran en la antropología utilizada por Sobrino. Encontramos resabios de una antropología pensada para destacar la capacidad excéntrica de la humanidad. Esta antropología es en cierta forma descontextualizada pues no es capaz de responder plenamente a los problemas propios del contexto salvadoreño. Si la cultura también pertenece al ámbito contextual entonces una reflexión sobre la realidad del país tendría que debatir sobre problemas como el mestizaje o la convivencia de diferentes tipos de cultura (cosmopolita, campesina, indígena, afroamericana, femenina, popular, etc.), sus diferentes expresiones religiosas o una visión de la historia no lineal. Pensamos que estas diferencias merecen ser analizadas desde una antropología más cercana o constituida desde la realidad latinoamericana. Y cuando nos referimos a la realidad queremos atender, primero, a la complejidad de las asimetrías, y, segundo a la consideración de las raíces del pensamiento latinoamericano, tanto en la filosofía como en los aportes de otros teólogos y pensadores latinoamericanos.¹³

Desde diferentes puntos de vista estos autores establecen la existencia de una visión céntrica en el pensamiento indígena y mestizo de América Latina. Esta visión nos pone alerta de una coexistencia paradójica en la EdL de Sobrino aunque utiliza claves analíticas no del todo apropiadas al contexto latinoamericano, asume elementos centrales de la visión céntrica en su discurso.

Nos preguntamos cómo es posible tal discrepancia. Se debe, a nuestro juicio, por el contrapeso ejercido por la búsqueda de relevancia en la historia y la influencia de sus interlocutores en El Salvador.

13 Cf. D. Irarrazaval, *Religion del pobre y liberación en Chimbote*, CEP-27, Lima 1979, R. Falla, *Esa muerte que nos hace vivir: estudio de la religión popular de Escuintla*, UCA, San Salvador 1984.

Lo anterior nos indica que la latinoamericanización de la eclesiología de Sobrino tiene aún mucho trecho por delante y amerita una base analítica que guíe tal proceso contextualizador. Esto significa que el esfuerzo de Sobrino -para que la Iglesia se articule a partir del mundo de los pobres- requiere un análisis no sólo de la situación socioeconómica y política, sino de las culturas. Sobrino no efectúa este imprescindible análisis, porque en su mediación filosófica, tal como veremos más adelante en el cap 17, no hay espacio para ello.

La importancia de una mediación cultural dentro del período al cual nos restringimos en esta segunda parte dedicada a la década de los ochenta, permite analizar lo que fomenta o detiene al proceso de contextualización de la Iglesia en América Latina. Mientras que la Iglesia siga pensando desde categorías extracontinentales, la institución y la misión eclesial estarán siendo guiadas por una cultura fragmentaria, enclavada en el primer mundo, donde mayoritariamente no se aportan soluciones a los problemas del mundo, porque no logra ver a la creación como un todo. Esa cultura tiene una razón que sueña crear un mundo artificial sin problemas. En esa visión los pobres constituyen el problema del mundo que se quiere abandonar. Por eso les excluye de sus planificaciones sociales, políticas, económicas, culturales, técnicas etc., del mundo del soñado. Es por eso que una Iglesia que se rija por el *sensus* que no asume la realidad de este mundo, aún en medio de la mayoría pobre de Latinoamérica, no se constituye desde los pobres y contribuye a que el nuevo mundo, proveniente del nuevo orden, surja, no eliminando la pobreza, sino desconociendo la existencia de los pobres. Nace entonces la pregunta ¿cómo replantear la eclesiología que esté guiada por criterios culturales provenientes de América Latina?

Pensar en la constitución eclesial a partir de los pobres es percatarse de la profunda realidad del mundo latinoamericano y no escaparse de ella. Significa una consideración más amplia de los problemas y de la ubicación física a través de la encarnación en el mundo de los pobres. Una lectura de la realidad que asuma estas perspectivas sería más bien una continuación de los fundamentos de la EdL de Sobrino. Ayudaría a asumir lo que llama *ubi* categorial, el estar en el lugar de las cosas.

Tenemos entonces, que el complemento de la EdL de Sobrino con categorías céntricas provenientes de rasgos culturales de América Latina ayudaría a comprender mejor el significado de la ubicación eclesial en el mundo de los pobres, de la encarnación eclesial, como un proceso tendente a buscar su centro siempre en el mundo y en la historia, al igual que Jesús.¹⁴ Nos ofrece también un punto de partida para la comprensión de la cosmología de los pobres. Hace, por último, aún más relevante las formulaciones que otros ya han hecho sobre ese mundo: un mundo de esperanza sobria y no de enriquecimiento sin alteridad, uno que quiere estar constituido como civilización del trabajo (Ellacuría), un mundo que deslegitima las aspiraciones de los pocos que ambicionan un mundo basado en la injusticia de la libre competencia, que declara a la solidaridad como una utopía no sólo pasada de moda, sino que muerta¹⁵, tal como observaremos en la III parte dedicada a la década de los noventa.

14 Nos referimos aquí estrictamente a la encarnación como un movimiento para situarse en un lugar. No queremos hacer aquí ninguna reducción o anulación de lo divino.

15 Franz J. Hinkelammert afirma que tras la proclamación de la muerte de la utopía se esconde la 'utopía antiutópica' de un sistema decidido a destruir a toda alternativa humanizadora. Cf. *id.*, "La metafísica de la inhumanidad y la discusión de las alternativas", *Senderos* 18(1996)53, 187-209.

PARTE III

LA IDP EN LA POSGUERRA

LA DÉCADA DE LOS NOVENTA

Introducción

Nuestro estudio no inicia en 1990. Inicia en noviembre de 1989 con el martirio de la comunidad de la UCA. En ese suceso y su posterior encubrimiento gubernamental e internacional queda patentada la peligrosidad de una fe que busca liberación sociopolítica. El martirio de la comunidad de la UCA es el fruto de un gran testimonio de encarnación consecuente de la fe cristiana en el mundo salvadoreño.

Durante la tercera ofensiva del FMLN (1989) se trasladan los combates a la capital del país salvadoreño. Las tropas del ejército replican con una campaña de amedrentamiento y represión. Dentro de esta estrategia se concibe un plan para saldar cuentas con los críticos del gobierno. Así es como el 16 de noviembre el ejército allana la residencia de los jesuitas, ubicada en el campo de la UCA. Jon Sobrino estaba en el extranjero e Ignacio Ellacuría llegaba de España, luego de recibir el premio Príncipe de Asturias por su labor en favor de la paz en El Salvador. Después de revisar la residencia de los jesuitas durante el día las fuerzas del ejército regresan en la noche. Esta vez la misión es darle muerte a todos los jesuitas de la comunidad de la UCA. Y así sucedió. Los jesuitas y dos testigos fueron acerbados y el gobierno culpó al FMLN por ello. La masacre a los jesuitas tuvo un gran impacto nacional y mundial. "Cae el muro de Berlín, no obstante casi simultáneamente se bombardea a la población civil en El Salvador y se asesina a un equipo de seis sacerdotes jesuitas"¹. Así mientras los europeos celebraban la caída del muro ideológico y físico de Berlín, en Centroamérica caían las víctimas de una guerra que no tuvo nada de fría. Intereses geopolíticos y económicos de un lado y la búsqueda de justicia de otro, hicieron que la temperatura de la guerra en El Salvador estuviese elevada.

A partir de estos hechos la eclesiología de Sobrino no se desarrolla con la misma fuerza que hemos recogido en las dos secciones anteriores. Esto lo explican diferentes factores. Primero, la pérdida de sus hermanos. Segundo su interés por sistematizar las reflexiones cristológicas y temas de la década de los '80. Durante los años noventa publica diversas obras sobre cristología, la misericordia y es coeditor de muchas otras. Tercero, tiene que dedicar muchas energías a las funciones administrativas y publicitarias, vacías por la ausencia de sus compañeros.

Para Jon Sobrino el martirio de los jesuitas es símbolo de la amenaza profética que una vida, opción de fe e inteligencia dirigida a la liberación traen para un sistema de opresión. En este contexto Ignacio Ellacuría se convertirá en el personaje-símbolo de la unidad vida-pensamiento de quien testifica hasta el extremo la misión de la IdP en El Salvador. Con ello Sobrino quiere concluir que al teólogo no sólo le compete inmiscuirse en el universo del pensamiento teológico. Él tendrá que testimoniar la posibilidad de realización de sus aportes. Con la *martiría* el teólogo hace creíble la posibilidad de la unidad entre palabra y vida. En este caso, las repercusiones teológicas son sistematizadas por nuestro autor al plantear la necesidad de que la TdL sea también una *teología del martirio*. Además, el teólogo se une al testimonio martirial del pueblo salvadoreño y de la IdP, lo cual no queda sin un alcance eclesiológico. Constituye una interpelación testimonial al magisterio, a sus teólogos y a todo el pueblo de Dios para contribuir a la misión eclesial, a través de la consecución creíble de la unidad entre la fe y las obras, la palabra y la vida, el pensar y el hacer.

1 P. Richard, "Década de los noventa una esperanza para el Tercer Mundo", *Pasos* (1990)27, 2, *id.*, "Los mártires jesuitas de El Salvador", *Carta a las Iglesias* 10(1990)224, 12.

En esta parte III dedicada la década de los noventa, nuestra labor está sujeta a la dificultad de no contar con un amplio material eclesiológico. Es por eso que en este estudio estamos atando muchos cabos sueltos. Esto lo hacemos de tal modo que podemos aseverar, que, aunque Sobrino no se ahora dirige en forma directa a la IdP, mantiene en sus escritos una fuerte dimensión eclesiológica. En efecto, dedica un gran espacio a la presentación de visiones para mantener una misión eclesial en crisis de la posguerra. Pero sobretodo, reflexiona el significado del martirio para un modelo eclesial más salvadoreño, con una fe, espiritualidad y praxis liberadora. El teólogo salvadoreño escribe ahora con más radicalizar y basa aún más sus reflexiones en los trabajos de Ellacuría.

El contenido de esta parte III comprende tres secciones repartidas en tres líneas temáticas: Perspectivas políticas y eclesiales en medio de una 'democracia inacabada' (cap. 11), IdP como pueblo crucificado (cap. 12), misión: apiadarse del herido (cap. 13), martirio, nuevo nombre del seguimiento (cap. 14); e interpretación sintética, tipificación y evaluación (cap. 15).

Capítulo 11. Perspectivas políticas y eclesiales en medio de una democracia inacabada

En los años noventa se inicia una etapa de grandes modificaciones en El Salvador. Con grandes pasos se saca a la nación de una situación de guerra civil y se le encamina a una democracia, donde el logro de la participación de la oposición se opacará bajo la gran influencia del mercado local y mundial. Sobre todo lo último, la planificación política a partir de los dictámenes de la economía de mercado o neoliberal, truncará las aspiraciones de erradicar los males que originaron la guerra (la pobreza, la repartición injusta de los bienes). En efecto, la nueva democracia salvadoreña, con la participación parlamentaria de la antigua FMLN-FDR, no genera los cambios esperados por el pueblo. Además, divisiones internas en la antigua guerrilla han contribuido a que la derecha controle la presidencia de la república durante toda la década de los noventa e inicios del presente siglo. Y la política de la derecha no ha sido otra que destinar los recursos -generados por una economía estable- a la maximalización de las ganancias. La atención de los problemas populares no constituye la prioridad de la derecha. De ahí que el índice de pobreza se siga elevando. Tal situación engendra un gran malestar y muchos no ven expectativas. Sobre todo los jóvenes han protagonizado ahora la formación de pandillas que junto a otros grupos (escuadrones de la muerte y el crimen organizado) diariamente ocasionan tantas víctimas como la guerra civil en sus tiempos más crudos.

Los cambios en la década de los noventa han afectado también a la Iglesia salvadoreña, en particular a los miembros de la IdP. El martirio de los jesuitas de la UCA genera simbólicamente el convencimiento de poner fin a una guerra civil, donde a pesar de tantas armas y muertes no habían triunfadores. De un lado, la Iglesia representa un papel activo en la preparación de los acuerdos de paz. También dedica su misión a convencer a las autoridades nacionales y extranjeras sobre la necesidad de investigar los crímenes cometidos durante la guerra civil. De otro lado, la IdP difícilmente se repone de la pérdida del apoyo intelectual de los jesuitas. Este debilitamiento, la crisis en las CEBs y las OPs, la ordenación de sacerdotes que desconocen los documentos de Medellín y la falta de apoyo del nuevo arzobispo salvadoreño la afectan profundamente. La IdP cuenta ahora con pocos miembros. Y en medio de ellos surge la perspectiva de generar una misión cristiana ocupada con asimetrías cotidianas y con formas locales de resistencia económica, social, cultural, política, étnica y de género.

En el cap. 11 profundizaremos estos esbozos que posteriormente nos serán útiles para comprender e interpretar la EdL de Jon Sobrino en la década de los noventa. No pretendemos, por lo tanto, ofrecer un juicio global sobre el contexto sociopolítico y eclesial de El Salvador. Repartimos el contenido del cap. 11 en dos temas: reconstrucción política y social del país (11.1) y la Iglesia de El Salvador: restauración y recuperación (11.2).

11.1. Reconstrucción política y social del país

Los intentos para finalizar la guerra salvadoreña desembocan en el acuerdo de paz de 1992. Bajo el auspicio de las Naciones Unidas, el gobierno salvadoreño y el movimiento político-militar FMLN se comprometen a finalizar los enfrentamientos bélicos iniciados en la década de los ochenta. El Salvador inicia una etapa de

transición, donde todas las agrupaciones políticas inauguran la nueva experiencia de la democracia parlamentaria. El fortalecimiento de las estructuras de justicia ha recibido una atención especial dentro de los planes de pacificación. No obstante la ausencia de reformas que garanticen una justicia económica genera uno de los mayores malestares en el país. Además, los movimientos sociales han entrado en una crisis y muchos de ellos, después de una profunda autocrítica, redefinen sus metas y modelos de constitución.

En el presente capítulo estudiaremos el desarrollo sociopolítico de El Salvador a lo largo de los años noventa. Nos proponemos responder a las siguientes demandas: ¿qué transformaciones han tenido lugar en el campo sociopolítico? y ¿qué papel han desempeñado los movimientos populares? En nuestra investigación prestaremos una atención especial al proceso de democratización (contiendas electorales), a la nueva violencia y a los movimientos populares.

11.1.1. Apertura democrática de baja intensidad

En 1989 tienen lugar elecciones en El Salvador sin la participación del FMLN. Alfredo Cristiani, candidato por la derecha, resulta vencedor. La política del nuevo presidente - por el partido ARENA - se caracteriza por la represión a simpatizantes y miembros del FMLN. No obstante cede a las presiones internacionales, sobretudo de los EEUU, para negociar el fin de la guerra. En ese mismo año el FMLN realiza una ofensiva en la capital, para incorporar la parte más importante del país a sus planes estratégicos. La reacción gubernamental fue violenta y brutal, tal como queda patentada en la masacre a los jesuitas y trabajadoras de la UCA. La guerra llega al empate. Entonces se impone la voluntad de buscar la solución en la mesa de negociación. A partir de un encuentro en Ginebra en 1990 se agiliza la negociación de la paz que desemboca en la firma de los acuerdos de paz de Chapultepec en 1992.

La década de los noventa tiene un inicio prometedor para el pequeño país centroamericano. Responde a las expectativas de paz y democratización después de 12 años de guerra. El investigador Bejar anota que tiene lugar un 'proceso de desmontaje' de la guerra que concretamente significa, que el movimiento liberador encabezado por el FMLN abandona su línea de acción y metas de la década anterior. "Se ha pasado, así, de la concepción de producir un cambio social por medio de una ruptura social, radical, rápida y monista [solamente la fuerza popular], para imponer a la sociedad un régimen político de partido único, a la idea de una *fase de transición*, que puede ser muy larga, en donde se reconoce que el pluralismo y la concertación facilitan la conversión hacia un orden democrático y un régimen de coalición."¹

Uno de los logros más importantes al iniciar la década de los noventa constituye, sin duda alguna, la apertura de un espacio para que el FMLN busque los cambios que propone a través de la democracia parlamentaria. También se abre el espacio a nuevas iniciativas para la creación de estructuras que apoyen el proceso de democratización.² La Misión de Observadores de las Naciones Unidas en El Salvador (ONUSAL), la Comisión Nacional para la Consolidación de la Paz (COPAZ), la Comisión *ad hoc* (para depurar la Fuerza Armada y suprimir los cuerpos de seguridad), la Comisión de la Verdad (para investigar los crímenes de guerra), son

1 R G Bejar, "El tiempo del adiós", *Polemica* (1992)16, 3-4, cursivas nuestras. Para comprender la realidad sociopolítica y económica de El Salvador a escala mundial véase W I Robinson, "Nueve tesis sobre nuestra época", *RELaT* 163, M A Garretón, "Transformaciones socio-políticas en América Latina (1972-1992)", 17-28 y X Gorostiaga, "La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales", 123-144, artículos editados por J Comblin y otros (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Trotta, Madrid 1993.

2 Cf K Murray, *El Salvador, peace on trial*, Oxfam, Oxford 1997, 22-23.

creadas para garantizar la viabilidad del proceso democratizador. Así también se introducen reformas en el sistema político, judicial y electoral y se crea la Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos. Entre los primeros frutos de estas gestiones están la desmilitarización del gobierno y de la oposición, la creación de una policía nacional (PNC) -con la participación de ex-guerrilleros- y la aclaración de algunos casos de violación de los derechos humanos en tiempos de la guerra por parte de la Comisión de la Verdad (se responsabiliza a los militares y escuadrones de la muerte por el 85% de las víctimas y al FMLN por el 15%)³

El optimismo del fin de la guerra civil y la constitución del FMLN como partido político no suavizó las asperezas que anidan en su seno desde su constitución a principios de los años ochenta. Se inicia una contienda interna. Algunos de sus parlamentarios, entre ellos el líder Joaquín Villalobos, fundan el Partido Demócrata y desarrollan una política económica que los acerca a la ideología del partido de derecha ARENA. La lucha interna afecta la imagen del FMLN y será el principal problema en las elecciones presidenciales de 1994.

ARENA vence por segunda vez en las elecciones y Armando Calderón Sol releva a Cristiani en la presidencia. De ahí en adelante, la segunda mitad de la década de los noventa se caracteriza por la fuerte influencia de grupos empresariales en la gestión de Calderón Sol. La política neoliberal del gobierno de ARENA incide aún más en la exclusión de la mayoría de los salvadoreños de los grandes asuntos del país y entierra poco a poco las esperanzas de la llegada de una justicia económica. A dos años del gobierno de Calderón Sol la situación de pobreza se agrava aún más. La política económica gubernamental, que tiene por meta la seguridad mercantil, genera más desempleo y no logra incrementar la producción. Siguiendo la tesis del estado no intervencionista⁴ se le deja la mano libre al mercado, que por su parte eleva los precios de los productos y viola los derechos laborales.

Los límites en la apertura democrática de baja intensidad se patentizan aquí, cuando a pesar de las grandes injusticias que cometen las empresas -por ejemplo, el caso de las llamadas maquiladoras contra las mujeres⁵- el estado se abstiene de toda protección a los trabajadores. Puede preguntarse aquí ¿cómo puede el gobierno darle riendas sueltas al mercado y predicar libre competencia cuando aún no se dan todas las condiciones democráticas, es decir, cuando no hay igualdad de oportunidades? ¿Cómo competir en el mercado cuando no se poseen los medios para ello? ¿Qué tipo de democracia emerge en El Salvador?

Podemos comprender el desarrollo de El Salvador a partir de estudios de X. Gorostiaga. En su opinión se pueden caracterizar las democracias latinoamericanas de la siguiente manera: democracia de baja intensidad, democracia restringida, democracia de fachada y democracia tutelada. Todas ellas constituyen un ejercicio controlado de la participación política de los ciudadanos y a través de ellas goza de autolegitimación el sistema político de exclusión. Y lo peor de estas democracias es que engendran apatía política y abstencionismo electoral.⁶

3 Cf. C. van der Borgh, *El Salvador, mensen, politiek, economie, cultuur*, KIT/Novib, La Haya 1998, 39; Chrstliche Initiative Romero (Munster), "Friedenspakt mit genauen Zeitplänen", *Brennpunkt Mittelamerika*, (1992) 16, 4.

4 Cf. Editorial, *ECA* 51(1996)571-572, mayo-junio.

5 Cf. H.M. Vargas, "Maquilas desarrollo versus condiciones laborales", *ECA* 51(1996)575, septiembre.

6 Cf. X. Gorostiaga, "La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales", *art. cit.* (1993), 132.

Esto explica por qué en El Salvador aún quedan pendientes los problemas originados por la carencia de la justicia, democratización y reconciliación nacional: "porque, fuera del fin de la guerra, aquí perdura la impunidad y el dolor cotidiano de la exclusión social y económica, de la violencia privada e institucional, de la falta de espacios para la participación."⁷ Las grandes propuestas anunciadas a inicios de la década de los noventa no han sido cumplidas.

En un editorial de la revista *ECA* de 1996 encontramos un sumario del deterioro de la sociedad salvadoreña. "153 mil niños menores de cinco años están desnutridos, la mortalidad infantil asciende a 46 por mil, el 40 por ciento de la población no tiene acceso a los servicios de salud, las enfermedades contagiosas que se creían erradicadas han rebrotado con renovada fuerza como consecuencia del deterioro de las condiciones de vida, el 53 por ciento no tiene agua potable, el 29 por ciento de la población es analfabeta y no es previsible que esta carencia disminuya, 379 mil niños no tienen acceso a la educación, 270 mil niños trabajan para subsistir -la mayoría de las veces participan en actividades insalubres o peligrosas, que los alejan de la escuela y los exponen a la violencia callejera, la prostitución, la drogadicción y la criminalidad-, el déficit de vivienda asciende a 470 mil y el medio ambiente se degrada cada vez más."⁸

El investigador Ramos nos dice que mientras la democracia y la justicia económica no progresan, si progresan la miseria, el descontento social y la destrucción del medio ambiente. En su opinión tres son las causas.⁹ Primero la ausencia de la continuación del diálogo-negociación entre el gobierno y la oposición. Segundo, el fenómeno de la amnesia política, porque se olvida el pasado, la guerra, los crímenes, a los criminales y a sus víctimas. Y tercero, la miseria y enfermedades aumentan con la destrucción de los bosques, la contaminación del aire y la escasez de agua potable.

Los grandes problemas de la mayoría de los salvadoreños indican que los dos presidentes de ARENA (en el poder desde 1989) han desarrollado un modelo político que no responde a las necesidades vitales del país. No se superan los problemas del presente y se vuelve a caer en los errores ya conocidos en décadas anteriores, cuando se acumula el descontento social y el poder político se emplea para salvaguardar intereses y privilegios de la élite.

En marzo de 1997 los salvadoreños aprovechan las elecciones legislativas y municipales para condenar la política del presidente Calderón. Junto al PDC su partido ARENA será el gran perdedor. También el PD de Villalobos a duras penas logra sobrevivir como partido político. El FMLN obtiene la mayoría de los votos y son sobretodo las mujeres, los jóvenes y trabajadores del campo quienes apoyan su victoria. El triunfo les hace optimistas ante las elecciones presidenciales de 1999. Analistas opinan de un lado, que el triunfo del FMLN indica un avance en la consolidación democrática, sin embargo, no hay que pasar por alto que 45% de los electores no ejercieron el derecho al sufragio. Y de otro lado, los resultados electorales reflejan la división interna y el desgaste ideológico de ARENA.¹⁰

7 B Cuellar, "Retos actuales de los organismos de derechos humanos en El Salvador", Instituto de Derechos Humanos de la Universidad Centroamericana 'José Simeón Cañas' (IDHUCA), San Salvador, s/f.

8 "Obstáculos para el bien común", *ECA* 51(1996)571-572, mayo-junio, (editorial).

9 Cf C G Ramos, "El Salvador-Coyuntura", *Envío* (1996), marzo.

10 Cf C G Ramos, "Coyuntura. El Salvador prueba de fuegos con resultado positivo", *Envío* (1997), abril. Por su parte I Moreno Coto explica que el absentismo electoral se debe a que los partidos políticos desatienden los problemas nacionales porque tienen la campaña electoral por prioridad. Cf I Moreno Coto, "El Salvador coyuntura. Izquierda y derecha en el vendaval pre-electoral",

Pese a pronósticos pesimistas ARENA logra una relativa cohesión interna y escoge en marzo de 1998 a F. Flores como candidato a las elecciones presidenciales. Con Flores ARENA presenta un rostro nuevo, alejado de la línea ultraderechista de su fundador R. D'Aubuisson e inicia una campaña en la que promete un nuevo gobierno sin corrupción y un gran progreso para el país. Por su parte el FMLN no aprovecha los frutos de la victoria electoral de 1997. Divisiones internas entre renovadores y ortodoxos atrasan la elección de un candidato a la presidencia hasta finales de septiembre de 1998, cuando se elige a F. Guardado. La división interna del FMLN repercute en una gran desventaja frente a ARENA: el FMLN cuenta solamente con cinco meses para desarrollar su campaña electoral, mientras que ARENA tendrá un año, sus luchas internas son conocidas por la opinión pública, mientras que ARENA lleva meses presentándose como un partido moderno y unido. Y finalmente ARENA vence con Flores en las elecciones de marzo de 1999 y el FMLN "pagó con creces el haber hecho de sus múltiples Convenciones Nacionales el campo de batalla para el perpetuo enfrentamiento entre 'ortodoxos' y 'renovadores'".¹¹ Y aún más, tal como lo recoge I. Moreno Coto, las fricciones continúan después de la derrota electoral y el FMLN atraviesa serios problemas que le impiden constituirse como oposición seria y estable. Los enemigos del FMLN son sus propias diferencias internas.¹²

La década de los noventa cierra con un saldo negativo. El optimismo de un ARENA renovado y menos derechista ha sido relevado por la certeza que fue una falacia electoralista. En lugar de fortalecer el proceso de democratización el gobierno de F. Flores tiende al autoritarismo y repite los conocidos esquemas polarizados que han caracterizado a la derecha salvadoreña. Por ello, si la década de los noventa inicia con grandes expectativas -para la democratización política y económica, la administración de justicia y la reconciliación social- ahora se vive en el desencanto: "la situación política en El Salvador, lejos de haberse encaminado hacia una mejoría, continúa estancada en los vicios que lleva cargando durante décadas. Si acaso ha habido cambios, éstos han sido en su mayoría meramente cosméticos y, por consiguiente, irrelevantes en lo fundamental".¹³

La nueva violencia

Durante la década de los noventa muchos son los problemas por los que transita la sociedad salvadoreña, entre ellos el problema de la acumulación de tierras en pocas manos¹⁴ o la necesidad de una verdadera administración de justicia¹⁵ que rompa con la amnistía concedida a los criminales de guerra. Queremos prestarle una atención especial al problema de la nueva violencia.

Después de la firma del acuerdo de Chapultepec en 1992, se esperaba la pronta llegada de la paz. La situación salvadoreña tomó, no obstante, un desenlace inesperado: "la guerra prácticamente desaparece como problema nacional y al mismo tiempo aparece vertiginosamente la opinión de la delincuencia como una de las principales dificultades del país. La preocupación sobre el llamado 'problema de la delincuencia' es de tal magnitud que los salvadoreños han llegado a estar más

Envío (1998), junio

11 "1999 un año incierto para la democracia", *Proceso* (1999)884, diciembre, (editorial)

12 Cf. I. Moreno Coto, "Reflexiones después del huracán electoral", *Envío* (1999), abril

13 *Proceso*, "1999 un año incierto para la democracia", *art. cit.* (1999), (editorial)

14 Cf. Murray, K., *El Salvador, peace on trial*, o.c. 1997, 24-25

15 Cf. I. Johnstone, *Rights and reconciliation UN strategies in El Salvador*, International Peace Academy, Colorado 1995, 65-76

alarmados por la violencia criminal que de lo que se preocuparon por la guerra en la segunda mitad de los ochenta "¹⁶

En 1995 afirma J. Sobrino durante una conferencia en Lucerna "Pero cada mes hay más de 101 muertos, es decir, entre tres y cuatro diarios "¹⁷ En la misma ponencia encuentra en la pobreza el origen de esas muertes, aunque no desconoce que algunas muertes son políticas. Otros sostienen que durante 1995 tienen lugar ca. 8,000 asesinatos y se eleva el índice de secuestros en El Salvador "¹⁸

Un año más tarde P. Richard informa que "durante la guerra moría un promedio de 13 personas diarias, hoy mueren 23" en El Salvador "¹⁹ Y la Organización Panamericana de la Salud estima que las víctimas mortales generadas por la violencia sumaban diariamente 21. Esto constituye un incremento en relación con las muertes provocadas por la guerra "²⁰

Ahora bien, el alto número de víctimas de la violencia tiene que ver con el fenómeno de los salvadoreños que han retornado de los EEUU y han organizado las bandas juveniles, conocidas como 'maras'. Esos grupos tienen gran influencia en las ciudades, donde actúan dentro de un territorio exclusivo y conquistado en enfrentamiento con otras maras. Con una jerarquía, símbolos y colores propios, esas bandas se caracterizan por acciones violentas y criminales. Aunque también no hay que desconocer la responsabilidad de grupos paramilitares que resisten las tentativas de suprimirlos.

Veamos algunas cifras "²¹ Se estima que alrededor de 20,000 jóvenes están vinculados a las pandillas juveniles. 70% de ellos tienen edades que van de los 16 a 21 años, 90% no ha sido niños de la calle, un 30% ya tienen hijos, los robos y las riñas son las mayores infracciones que inciden para que un 42% haya estado recluido en un centro correccional para jóvenes y un 66% en la prisión de adultos. Además, la edad promedio de entrada a las bandas juveniles es de 14 años y medio, y los conflictos con otras pandillas generan gran parte de los casos de violencia. La nueva violencia generaliza la opinión de utilizar medios extremos para contrarrestarla. ARENA ha intentado restablecer la pena de muerte como medida eficaz. Y el gobierno toma medidas jurídicas, pero estas fracasan por su orientación autoritarista, por la incapacidad de estudiar los orígenes de la violencia y ocuparse con sus causas. El arzobispo de San Salvador, Mons. Sáenz Lacalle se ha unido a las voces que exigen combatir la violencia con la aniquilación del culpable al afirmar "si algún país no tiene

16 J. M. Cruz/ L. A. González "Magnitud de la violencia en El Salvador" *ECA* 562(1997)588, octubre

17 J. Sobrino "Gibt die Geschichte den Mordern Romero's recht?" en *Romero-Haus-Protokolle* 67 Lucerna 1995 3

18 Cf. C. G. Ramos "El reto de la delincuencia" *Envío* (1996) mayo

19 P. Richard "El futuro de la Iglesia de los pobres: identidad y resistencia en el sistema de globalización neo-liberal" *Pasos* (1996)65-10. En la primera mitad de la década de los noventa la continuación de la violencia después de los acuerdos para poner fin a la guerra civil era un fenómeno poco estudiado. La búsqueda de estudios al respecto era prácticamente infructuosa. A fin de encontrar información sobre la violencia actual en El Salvador he tenido entrevistas con políticos del FMLN, quienes aseveraban que el gobierno no tenía interés en publicar las estadísticas de la violencia juvenil por temor al deterioro de la imagen internacional del país. Esto cambia cuando finalmente la revista *ECA* 51(1996)569, publica el pronunciamiento de la UCA "La violencia no se combate con más violencia. Un llamado a la sensatez" (149-155) y un estudio de la violencia de las maras.

20 Cf. J. M. Cruz/ L. A. González "Magnitud de la violencia en El Salvador" *art. cit.* (1997)

21 Cf. Instituto Universitario de Opinión Pública (UCA San Salvador) "Solidaridad y violencia. Los jóvenes pandilleros en el gran San Salvador" *ECA* 53(1998)585-586 julio-agosto

los suficientes recursos como para poderse defender de la delincuencia, no sería inhumano ni amoroso que tenga la pena de muerte en su legislación" ²²

Una entidad de la UCA opina sobre la violencia lo siguiente "Es necesario discernir que el crimen en sus distintas expresiones es, al mismo tiempo, una expresión de ese estado generalizado de agresión en el cual las relaciones sociales salvadoreñas se están ahogando" ²³ En su análisis indican que hay serios factores estructurales, en el ámbito económico (desigualdades y desempleo), jurídico (impunidad y deficiente regulación del uso de armas) y en el ámbito social (falta de oportunidades y exclusión de la clase pobre) que infunden la vía violenta para resolver los problemas. Y de ahí concluyen que la guerra no terminó con los acuerdos de paz. Hay ahora una guerra social, desarticulada y sin metas. En fin ha tenido lugar la *informalización de la guerra* ²⁴ De ahí que los investigadores de la UCA llamen la atención sobre la necesidad de hacer realidad las propuestas de 1992 para incentivar una cultura de la paz como medida concreta para hacerle frente al problema de las pandillas ²⁵ Esto significa que en primer lugar hay que realizar un debate nacional donde los salvadoreños reconozcan 'la existencia de una cultura de la violencia y de la muerte'. Aquí se introduce un primer criterio de orientación, porque concientiza que no se pueden utilizar los mismos patrones de la violencia para combatirla. De hacerlo se estaría trabajando por la cultura de la violencia y la muerte. También el proyecto para la cultura de la paz tiene una magnitud económica y social. Rompe con la exclusión juvenil, con las faltas de oportunidades y con una economía marginante.

11.1.2. Movimientos populares en los noventa

Al iniciar un estudio de los movimientos populares es menester recordar un suceso elemental en Centroamérica. Como bien lo afirma J. Comblin en el encuentro Escorial II "Los años 80 fueron para la Iglesia los años de América central. Lo que ha sucedido en Centroamérica ha sido lo más visible, lo más intensamente vivido. Para las Iglesias del Sur, América central ha vivido de alguna manera la repetición de lo que ellos vivieron en la década anterior: sistemas duros de represión y persecución. Sin embargo, los sufrimientos y las persecuciones alcanzaron en América central una intensidad que supera en mucho todo lo que se había conocido en América del Sur." Más adelante continúa Comblin "Durante la década de los 80 algunos trataron de no ver lo que sucedía en su país para fijar su atención en América central. Mucho se habló y se escribió sobre América central [] En lugar de pensar que aquella región de América latina vivía con cierto retraso, tal como lo habían conocido antes las grandes naciones suramericanas, creyeron que toda América latina iba a seguir el camino de Nicaragua. Decían: después de Nicaragua vendrá El Salvador y después de El Salvador toda América latina. El mito de Cuba renacía en Nicaragua. Pero no ocurrió así: vinieron las elecciones del 25 de febrero de 1990 en Nicaragua y el acuerdo del 16 de enero de 1992 entre el gobierno y los movimientos revolucionarios de El Salvador" ²⁶

Nos hemos detenido en esta extensa cita para ofrecer una óptica amplia de quien ha constatado que en los países latinoamericanos, de alguna u otra forma, se van repitiendo procesos históricos. En los años '70 y '80 existían grandes esperanzas de

22 L. A. González "Cruzada contra la delincuencia: democracia versus autitarismo" ECA 51(1996)576 octubre. Cf. "Aprobación de la pena de muerte. El Salvador en el Informe de Desarrollo Humano de Naciones Unidas" Carta a las Iglesias 16(1996)363, 3-4

23 Instituto Universitario de Opinión Pública "La violencia en El Salvador" ECA 51(1996)569-244

24 Cf. *ibid.*, 248

25 Cf. "Obstáculos para el bien común" editorial de ECA 51(1996)571-572 mayo-junio

26 J. Comblin, "La Iglesia desde Puebla a Santo Domingo" en J. Comblin y otros (eds.) *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina* o.c. 1993 30-31,36

cambios en Centroamérica porque la situación estaba determinada por una feroz relación entre la pobreza y la violencia política. Investigaciones de aquella época concluyeron que la causa de los males yacía en un sistema basado en la dependencia, seguridad del estado o en determinaciones geopolíticas. Poco se estudió y se criticaron constructivamente los soportes de fondo de las organizaciones populares, tal como ahora lo hace la periodista M^a López Vigil, quien a raíz de los acontecimientos en Nicaragua lanza cuatro interpelaciones. "Nos preguntamos si no fuimos demasiado mesiánicos [...] Nos preguntamos si no fuimos demasiado paternalistas [...] Nos preguntamos si no fuimos demasiado voluntaristas [...] Nos preguntamos si no fuimos demasiado materialistas"²⁷

Si atendemos a la tardanza e intensidad de los procesos centroamericanos reparados por Comblin, queda por completar un detalle esencial que se le escapa. Es necesario recordar que Centroamérica ha pasado de una situación de guerra o revolución a una de democracia formal neoliberal (sustitución del estado por el mercado) en menos tiempo que el resto del continente. Recordar todos estos sucesos es ineludible para comprender los marcos, composiciones y contenidos del debate teológico-liberador en Centroamérica. Más aún quedan dos preguntas ¿porqué los teóricos de los MPs no advirtieron las inconsecuencias de los MPs que ahora en los noventa resultan tan evidentes? y ¿cómo han reaccionado los MPs?

Nuevos movimientos populares

En opinión del sociólogo H. Gallardo el tema principal de los estudios político-sociológicos de los años ochenta en El Salvador era cómo se toma el poder.²⁸ Las investigaciones se centraban en la lucha popular. No admitían, sin embargo, que la presencia de lo militar con su estructura y repartición del poder jerárquica daban una orientación vertical a la lucha popular. Por ello el llamado centralismo democrático no existió porque el secretario general de la alianza era un comandante. Durante la guerra civil salvadoreña las OPs no pueden afirmar al sujeto ni pueden ser plenamente democráticas por el verticalismo militar. La izquierda, además, estaba extremadamente ideologizada y también verticalizada y provocaba sectarismo. Esas condiciones de división junto a la crisis militar y política de la guerra no permitían la autogestión. Por eso se vaciaron los contenidos ideológicos. Una prueba de todo esto es la pérdida paulatina del apoyo popular. Durante los años '80 el FLMN nunca empató adecuadamente con las fuerzas sociales del país. En la última gran ofensiva del FLMN (1989) -llamada por J. Villalobos 'estrategia final'- la mayoría de la población no apoyó la lucha. Esto difiere con la experiencia del apoyo total en Nicaragua antes del triunfo sandinista. En El Salvador la gente cansada de un largo trecho no quería morir.

Gallardo examina el concepto sujeto histórico, central en los estudios sociopolíticos de la realidad centroamericana en los años ochenta y propone una corrección de su contenido. 'Sujeto histórico' fue una utopía conceptual que en algún momento sirvió para orientar la meta y no la organización de la lucha, porque fue empleado dentro de las estructuras verticales y militares del FMLN. Así es como por ejemplo, la mujer

27 Cf. M^a López Vigil, "Preguntas frente a la marginación acelerada de América Latina", en Centro Evangelio y Liberación (ed.), *Marginación y cristianismo XIV Congreso de Teología 7-11 septiembre 1994 Madrid*, Madrid 1994, 73-96.

28 Nuestra información se desprende del curso "Nuevos actores sociales y movimiento popular" (DEI, San José 12 09 -16 09 94) dictado por H. Gallardo y de una entrevista (sept. 1994) que reposa en nuestros archivos. Véase también sus análisis en *Crisis del socialismo histórico ideología y desafíos*, DEI, San José 1991, "Notas sobre la situación mundial", *Pasos*, (1994)54, 16-25, "Elementos de antipolítica y de política en América Latina", *Pasos* (1996)65, 17-26, "Grito latinoamericano de los excluidos/as" *Pastoral Social* (1999), agosto 20, (Brasil).

operó como luchadora social, no como persona ni como mujer ²⁹ El chileno Gallardo introduce el concepto 'nuevo sujeto histórico' para definir la aparición de una nueva forma de resistencia popular ante el sistema de opresión y las limitaciones que surgen dentro del MP. El nuevo sujeto histórico proviene del descubrimiento de la identidad personal y grupal (oprimido-persona, negro-persona, indio-persona, mujer-persona). Desde la toma de conciencia de sus componentes personales y grupales decide por sí mismo, articula su lucha en un ámbito local y está orientado por una visión que le lleva a respetar la pluralidad humana. Organizados como nuevo movimiento popular los nuevos sujetos históricos no son verticalistas, ni excluyentes. No generan víctimas, ni explotan, en cambio gestan una nueva sociedad. Hacia fuera hay una permanente tensión entre el nuevo movimiento popular y la vieja sociedad porque buscan la plenitud de vida al construir una sociedad sin excluidos. Mientras que hacia dentro hay ahora espacio para una constante autocritica que les ayuda organizarse según valores humanos. Ambos componentes, internos y externos, perfilan una nueva orientación sociopolítica no-sacrificialista, por no estar predeterminada por metas ajenas al sentir y pensar cotidiano. Es decir, el nuevo sujeto histórico tiene su base política en la diaria búsqueda de medios para sobrevivir.

P. Richard apoya los análisis de H. Gallardo. En su opinión para las OPs su objetivo último ya no es tomar el poder político sino "construir un nuevo poder político, desde abajo, desde la base, realmente alternativo al poder dominante" ³⁰ La variedad de estos movimientos indica su fuerza creativa y de resistencia: 'los movimientos indígenas y afro-americanos, los movimientos de liberación de la mujer, movimientos de jóvenes y de niños, movimientos ecológicos, movimientos por una agricultura alternativa, por un mercado popular, por una tecnología apropiada, movimientos de economía popular o solidaria; movimientos de pobladores o moradores, movimientos de Derechos Humanos y de solidaridad (agrupaciones de familiares de desaparecidos, etc.); movimientos de salud tradicional o alternativa, movimientos de educación popular, movimientos artísticos y culturales; movimientos religiosos cristianos, etc.' ³¹

Finalmente para el investigador guatemalteco Edelberto Torres-Rivas los MPs introducen cambios sociales y políticos que a la larga conducen a la superación de la polarización social de tiempos anteriores y a la consecución de una verdadera democracia. ³² En su opinión hay valores culturales y políticos que han ganado terreno en la década de los noventa en las sociedades centroamericanas. En primer lugar los MPs han asumido una posición abierta, disimil al totalitarismo de los ochenta. En segundo lugar ahora se toma conciencia de la diversidad no sólo política, pero también religiosa, racial, de género, etc. Y en tercer lugar, el diálogo y la negociación son valorados como vías para buscar soluciones. Según Torres-Rivas estos tres

29 Actualmente, después de los acuerdos de paz, miembros han abandonado al FLMN y se han pasado del modelo de izquierda al modelo neoliberal. Esto es explicable, en opinión de H. Gallardo, porque ambos modelos piensan de la misma manera, no son democráticos, no hay un sujeto y el sistema es lo más importante. Así se llegó a los acuerdos entre ex-dirigente del FMLN J. Villalobos y ARENA: se quiere un crecimiento económico para ayudar a la población, según ellos esto es lo mejor para lo popular. Se olvida la autogestión popular, y el diálogo nacional no es popular. Si antes ellos eran verticales en el FLMN ahora lo son articulados al neoliberalismo.

30 P. Richard, "La reconstrucción de la esperanza, la teología de la liberación en búsqueda de nuevos paradigmas", *Senderos* 15(1993)43, 47, *id.*, "El futuro de la Iglesia de los pobres, identidad y resistencia en el sistema de globalización neo-liberal", *Pasos* (1996)65, 9-16.

31 Cf. P. Richard, "La reconstrucción de la esperanza" *art. cit.* (1993). Los portadores de estos nuevos movimientos sociales, 'nuevos sujetos históricos', son calificados por Richard como sujetos de la reconstrucción de la esperanza (46). Cf. *id.*, "Los nuevos movimientos eclesiales de América Latina", *Misiones Extranjeras* (1999)172, 290-297.

32 Cf. E. Torres-Rivas "Dilemas de la postguerra en Centroamérica", *European Review of Latin America and Caribbean Studies* (1995)58, 7-21, *id.*, "Los desafíos del desarrollo democrático en Centroamérica", *Anuario de Estudios centroamericanos* 22(1996), 7-40.

elementos permiten el avance de una cultura cívica y democrática en medio de una *democracia inacabada* y de los desafíos que van apareciendo en la tarea de la construcción de la sociedad civil. Específicamente, para Torres-Rivas los MPs influyen en el estado y en los partidos políticos, no para encabezar los mandos políticos, pero sí, para “asegurar el ejercicio pleno de los derechos ciudadanos”

Conclusión

El fin la guerra civil no ha desembocado en un fortalecimiento de verdaderas estructuras democráticas del estado. De un lado, se ha desarrollado un modelo democrático de baja intensidad que no responde a las aspiraciones fundamentales de los salvadoreños: superar la pobreza y tener una vida con dignidad. Además de provocar apatía política, el fenómeno de la democracia de baja intensidad -desarrollado por ARENA y favorecido por los conflictos internos del FMLN- ha causado la inconformidad social, la anarquía y la descomposición social que expresa la nueva violencia. De otro lado, los movimientos populares están saliendo de una crisis que les ha llevado a un replanteamiento de sus nociones ideológicas, organizativas y metodológicas. Según investigadores sociales, estos han surgido con una nueva forma y meta de resistencia. La meta que se proponen, construir una sociedad civil, es una oposición alternativa al ejercicio democrático de baja intensidad. Los movimientos sociales reconstruyen el tejido social deteriorado durante la guerra civil y ahora desencantado por tantas promesas incumplidas. Al sembrar una cultura de verdadera participación -en lo cotidiano y desde diferentes tipos de diversidad- los nuevos movimientos sociales son portadores simbólicos de las probabilidades de la reconstrucción de un poder verdaderamente democrático.

11.2. Iglesia de El Salvador: restauración y recuperación

Durante la década de los noventa la Iglesia salvadoreña transita por una crisis que abarca su organización, capacidad pastoral y a las comunidades eclesiales de base (CEBs). De una lado se introducen cambios en la jerarquía eclesial con el fin de *restaurar* un modelo eclesial pre-liberador, es decir, que después de las experiencias liberadoras de los últimos treinta años se retorna al modelo que E. Dussel ha denominado de la nueva cristiandad. A través de las buenas relaciones con el estado y las élites -que “no se sienten solidarias ni culpables de la situación actual”³³- la Iglesia asegura sus actividades pastorales y las restringe al campo de lo sagrado. Y de otro lado un reducido número de CEBs resiste las dificultades provocadas por la acumulación de las experiencias de persecución y martirio durante la guerra civil y el desencanto y la apatía política en la época de la posguerra.

En este estudio del desarrollo de la Iglesia salvadoreña a lo largo de los años noventa atendemos a las siguientes demandas: ¿qué la ha caracterizado? ¿qué cambios tienen lugar en las CEBs? y ¿qué oportunidades y sugerencias se hacen para que pueda *recuperar* las condiciones necesarias -para que como IdP- pueda responder a las nuevas exigencias de cambio de época? Nuestras respuestas aparecen desarrolladas a lo largo de tres temas. El primer tema es la ruptura con la tradición de liberación, el segundo, la crisis y esperanzas en las CEBs y el tercero, la respuesta de teólogos de la liberación.

11.2.1. Ruptura con la tradición de liberación

Dos acontecimientos simbolizan el transcurso de la historia de la Iglesia salvadoreña a lo largo de la década de los noventa. La masacre de los jesuitas en la UCA y el nombramiento en 1995 de Monseñor Fernando Sáenz Lacalle como sucesor del

33 E. Dussel *Historia de la iglesia en América Latina: coloniaje y liberación 1492-1983*. Mundo Negro-Esquila Misional. Madrid 1983. 177-190 de aquí 190.

difunto arzobispo Arturo Rivera y Damas (+1994) El martirio de los jesuitas y todo entorpecimiento posterior de la investigación de los hechos, ilustra la oposición de las fuerzas de la derecha a la Iglesia de los Pobres Y el nombramiento, no sólo de un arzobispo perteneciente al Opus Dei, sino de quien fuese vicario de las fuerzas armadas durante la guerra civil, expresa la intención de las autoridades eclesiales por romper con la línea liberadora en El Salvador.³⁴ Esta tradición de liberación ha estado unida al arzobispado de San Salvador y tuvo su inicio a través de enfoque pastoral en los años '60 y '70 a cargo de Monseñor Luis Chávez. Tuvo como punto más destacado el enfoque profético de Monseñor Óscar Romero, a finales de los años '70 Y prosiguió a lo largo de la década de los '80 y primera mitad de los '90 a través del enfoque ético de Monseñor Arturo Rivera Damas

El nombramiento de Mons. Sáenz provocó fuertes discusiones y desilusiones en la IdP Se esperaba que Mons Gregorio Rosa Chávez, quien había fungido de administrador interno, fuese el sucesor de Mons Rivera Mons Rosa Chávez, quien se declara en la línea teológica-pastoral de Mons Romero, denuncia a lo largo de la década de los '90 las injusticias del gobierno y apoya abiertamente a la IdP.³⁵ Ilustrativo es su exigencia para que se investigue la muerte de Mons. J. Ramos, vicario castrense asesinado en 1993 y cuyo recién nombramiento no gozaba de la aprobación militar, ni de la derecha Las autoridades gubernamentales han encubierto este hecho y Mons Sáenz divulgó que la exigencia de aclarar lo hechos no le compete a la Iglesia, "A la familia le toca proseguir la investigación, no a la Iglesia"³⁶

Mon Sáenz restauró las relaciones del arzobispado con los grupos de derecha que propagaron represión y muerte en la sociedad e Iglesia salvadoreña durante la guerra civil De ello da cuenta la donación de un millón de dólares por parte del gobierno del partido ARENA para finalizar la construcción de la catedral de Salvador, con ocasión

34 Cf N Klein, "Romeros Erbe in Gefahr", *Orientierung* 59(1995), J Sobrino, "Gibt die Geschichte den Modern Romeros recht", en *Romero-Haus-Protokolle* 67, Lucerna 1995, 7, F J Hinkelammert, "La metafísica de la inhumanidad y la discusión de las alternativas", *Senderos* 18(1996)53, 197-198 Hinkelammert recuerda, que al asumir la arquidiócesis Sáenz Lacalle afirmó que la TdL había muerto Sin embargo, "Lo que había muerto no era la teología de liberación, pero sí habían sido asesinados la casi totalidad de los teólogos de la teología de liberación de la UCA de San Salvador Habían sido asesinados en 1989 por los órganos armados legítimos del Estado de Derecho democrático de El Salvador El actual arzobispo de San Salvador ejercía en este tiempo la función de sacerdote castrense máximo de las Fuerzas Armadas de El Salvador con el grado de Coronel" (1997). Sobre las relaciones entre el arzobispo Sáenz Lacalle y el personal de la arquidiócesis, cf "El padre Rodolfo Cardenal y los sucesos de la Quezaltepec de Santa Tecla", *Carta a las Iglesias* 16(1996)362, 2

35 Entre las denuncias de Mons G Rosa Chavez, citamos la siguiente "El cierre de vanas escuelas para convertirlas en centros de reclusión es lo más trágico y absurdo para una sociedad Este hecho representa un fracaso en el plan de readaptación de menores en la sociedad La acción debe ser la contraria por cada escuela construida, una cárcel cancelada [] En el país se está instalando nuevamente la violencia Hay elementos que alientan la violencia, como los medios de comunicación, que exacerban la situación Pero las raíces se encuentran también en la injusticia estructural, la corrupción, la impunidad y el encubrimiento [] El drama de El Salvador hoy es que se vive en una especie de guerra no declarada, y aunque el país logró firmar unos acuerdos de paz, no ha conseguido la reconciliación Hay un clima de frustración, extrema pobreza y vacío de liderazgo Este país ha firmado la paz, pero no está reconciliado, nos encontramos en una situación de empantanamiento, sin un proyecto político y social La aplicación estricta de una política económica neoliberal agrava aún más la pobreza" "El Salvador- Conyuntura, estamos a oscuras y vamos a la deriva", *Envío* (1996), julio Véase también Mons G Rosa Chávez, "De la locura a la esperanza", *Perspectiva Centroamericana* 4(1996)11, 11-17

36 "A tres años del asesinato de Monseñor Joaquín Ramos", *Carta a las Iglesias* 16(1996)356, 16-30 de junio

de la visita del Papa en 1996³⁷ Y muchos objetaron esta donación, porque proviene del partido político fundado por R. D'Aubuisson, asesino intelectual de Mons. Romero y de muchos otros cristianos. Así también fue un gran escándalo la designación de Mons. Sáenz a general de brigada de las Fuerzas Armadas de El Salvador. "Estos hechos, altamente simbólicos, producen un gran impacto en los creyentes, y hay que preguntarse con toda seriedad si ese impacto les anima a ser mejores seguidores de Jesús o no. Y aquí vemos el problema eclesial fundamental: si alguien argumenta con convenios o con el derecho canónico o con el catecismo universal, pero no tiene sensibilidad para comprender la vida y los sentimientos de la gente, si no da la sensación de conocer la historia de este país, en concreto la historia de una fuerza armada criminal y de una Iglesia mártir, entonces difícil será la solución del problema en el que estamos."³⁸

En 1996 Mons. Cabrera, obispo de Santiago de María, afirma que la Conferencia Episcopal de El Salvador tiene que responder a la dura realidad sociopolítica de El Salvador, debería analizar esos problemas y utilizar su capacidad orientadora para contribuir a su superación. Y para ello propone recoger todo lo bueno que han sembrado otros y mejorarlo, es decir, la tradición de los arzobispos Chávez, Romero y Damas.³⁹ Mons. Rosa Chávez, obispo auxiliar de la arquidiócesis, también comparte esta opinión: "hay un vacío de liderazgo en la Iglesia y faltan voces que orienten al pueblo", porque los pastores que cuentan con posibilidades para poner en marcha un proyecto pastoral que responda a las necesidades del país no lo hacen. Y continúa, "Se está perdiendo la oportunidad de ser el referente que fuimos en el pasado ante la opinión pública [] al actual arzobispo de San Salvador, el español Fernando Sáenz Lacalle, le falta todavía sabor a pueblo, un baño de multitud, ver las cosas desde el lado de la gente que más sufre."⁴⁰ A finales de la década de los noventa Mons. Rosa Chávez reitera, junto a un fuerte juicio a la política de ARENA, que es necesario que la Iglesia discierna los acontecimientos sociopolíticos del país, que muestre su desacuerdo con el gobierno y no olvide que la pobreza mayoritaria aún perdura.⁴¹

11.2.2. Crisis y esperanza en las CEBs

La masacre de los jesuitas de la UCA puso de manifiesto que después de una década de guerra civil continuaba la persecución y martirio a la IdP, con la finalidad de detener su misión liberadora.⁴² Con los nuevos mártires la IdP perdió un apoyo científico e ideológico. Muchos miembros de comunidades cristianas⁴³ se sumergen más aún en la crisis que la persecución y la represión de la guerra de baja intensidad había sembrado en ellos. Sin embargo, ésta no era la única dificultad que afrontaba la IdP a inicios de la década de los noventa. El ideal cristiano y social que inspiró su organización y misión eclesial en la década de los setenta y ochenta se queda sin fuerza. Veamos más de cerca este desarrollo en las CEBs.

37 Cf. "Cuatro visitas, cuatro mensajes, Juan Pablo II", *Envío* (1996), marzo, "El Papa vuelve a Centroamérica 13 años después de su llamado ante la teología de la liberación, una Iglesia con problemas aguarda al Santo Padre", *Diano de Yucatán*, 4 de febrero de 1996.

38 "¿No saben leer las señales del cielo?" A propósito del ascenso a General del Señor Arzobispo. *Carta a la Iglesia* 17(1997)370, 16-31 de enero.

39 Cf. "Entrevista con Monseñor Cabrera Obispo de Santiago de María" *Carta a las Iglesias* 16(1996)361 1-15 de septiembre.

40 "El Salvador- Conyuntura, 'estamos a oscuras y vamos a la deriva' art. cit. (1996) julio.

41 Cf. "Desacuerdos Iglesia-Gobierno", *Carta a las Iglesias*, 19(1999)428, 16-30 de junio de 1999.

42 Cf. CEBES *Mártires de El Salvador*, (1990)61, 12-13.

43 Fuente: entrevistas realizadas en 1994 entre miembros de CEBs en San Salvador (CEBES), Morazan y Cabañas con J. Sobrino en la UCA y P. Richard en el DEI, CEBES *Plan pastoral* San Salvador, 1992.

a) Crisis y autocrítica de las CEBs

En la década de los noventa las CEBs transitan por una crisis profunda. Según Jon Sobrino su origen radica en la desaparición de la expresión política e ideológica marxista que recogía sus convicciones y su orientación histórica para lograr un cambio sociopolítico en El Salvador. Y un factor no menos importante tiene que ver con la nueva trayectoria política del FMLN. Al descuidar la representación de las bases populares el FMLN ha provocado desconfianza e incluso resignación ante un justo desarrollo político del país. Y también la crisis actual de las CEBs está relacionada con el apoyo episcopal a los movimientos eclesiales conservadores como el Opus Dei o el Neocatecumenado.

Al igual que en los movimientos populares los grupos cristianos han pasado por una fase de autocrítica y han descubierto que también las mismas comunidades cristianas han originado el desencanto actual. "Hubo ciertas divisiones, atomizaciones y hasta hegemonismos, no faltando tampoco la pérdida de la espiritualidad y del sentido utópico que siempre las ha caracterizado"⁴⁴

De un lado, las comunidades cristianas intentan ahora superar sus limitaciones de los tiempos de guerra a través de una nueva visión de la relación con la historia y con el mundo. Se abren espacios para introducir reflexiones sobre el ecosistema salvadoreño, las tradiciones culturales y étnicas (aquí entra la religiosidad popular), y el reconocimiento de la diversidad de personas dentro de la comunidad. Esto les recibe una atención especial durante los talleres de capacitación de los miembros de CEBs.

De otro lado, a mediados de los noventa se intentan superar los sectarismos y dar pasos a la unidad en la IdP. La unidad que se pretende es también ecuménica, abierta a las comunidades luteranas y baptistas. Con este fin se funda un gremio denominado La Reunión Ampliada de Comunidades. La Coordinadora de la Iglesia Popular 'Monseñor Óscar Romero' (CONIP) participa aquí bajo un nuevo nombre: Comunidades Cristianas, con el que pretende liberarse de las tendencias extremas que le caracterizaban en la década anterior. La otra organización de Comunidades Eclesiales de Bases De El Salvador (CEBES), continuaba con su nombre, que le asociaba con la ideología marxista de los tiempos de guerra civil. No obstante este gremio fracasa, porque no se logra unificar los intereses particulares de cada grupo. Tras estos aprietos se encuentra una generalizada crisis de identidad. Las CEBs están aisladas social, política y eclesialmente. A pesar de la autocrítica las comunidades cristianas no ganan nuevos miembros, ni se sienten apoyadas por los obispos salvadoreños, porque se les asocia con una prolongación del pasado conflictivo.

Antes de su muerte Mons Rivera propuso el plan CINE para apoyar pastoralmente a las CEBs a través de las parroquias. Miembros de CEBs se opusieron porque significaba su parroquialización y decían que las CEBs no son un movimiento más de la Iglesia como lo son los Carismáticos o el Movimiento Familiar Cristiano. Prevalecía también la opinión que las CEBs son una base comunitaria de apoyo a las diócesis y a las parroquias y que frente a ellas tiene que mantener una posición autónoma.

44 P. Serrano, "Las Comunidades Eclesiales de Base en El Salvador", *Carta a las Iglesias* 16(1996)361, 11. En la actualidad se intenta superar el machismo en los miembros de las CEBs a través de una pastoral de la mujer y concientización de la mujer. En las ciudades los grupos más mixtos y la mayoría de los líderes de CEBs son mujeres, mientras que en el campo los líderes son hombres. A pesar del alto grado de participación de las mujeres sus opiniones no representan un papel importante.

No obstante hay quienes entrevén ventajas en el trabajo parroquial de las CEBs. Dentro de las parroquias se convertirán en comunidad de comunidades⁴⁵ y tendrán un lugar pastoral para superar la situación de orfandad a la que están sumidas. En opinión de P. Richard CINE busca una articulación y organización de los diferentes grupos eclesiales⁴⁶. Las CEBs no son unos grupos más, por ser ellos Iglesia en movimiento, pero con vistas al paulatino descenso cristiano en América Latina es beneficioso para la Iglesia contar con una minoría bien organizada y articulada.

Entre las CEBs que aún quedan hay diversos tipos. Hay las orientadas hacia una labor cooperativista. Formada por repatriados provenientes de Nicaragua, Costa Rica y Panamá, estos grupos tienen proyectos comunitarios, entre otros de economía informal como la ganadería, agricultura, proyectos de construcción de escuelas, casas y calles, etc. Entre los problemas que surgen en estas comunidades está el individualismo que aparece cuando desaparece el apoyo de las organizaciones no gubernamentales y no se buscan soluciones comunitarias. Se han dado casos que miembros de CEBs que anteriormente estuvieron muy comprometidos en tareas de conscientización se han opuesto al trabajo colectivo con una orientación cooperativista. En el ámbito interno las CEBs encaminadas según el cooperativismo tienen un método propio de configuración donde se abre un espacio especial para la mujer, para que puedan desarrollar su propia identidad dentro del grupo. Dentro de este tipo de comunidades hay una particularidad: algunas ya no tienen la celebración de la palabra como centro de la vida comunitaria. Y esto se refleja en la conducta moral de sus miembros que vuelven a defectos que ya habían superado.

Otro ejemplo actual de CEBs son las comunidades en Morazán. Durante la década de la guerra civil las CEBs situadas en el oriente del país eran constantemente perseguidas y su ocupación primordial eran las tareas políticas. Estas son las comunidades apoyadas por el P. R. Ponceel y por P. M. Ventura. Ellos se dedican a faenas agrícolas y reconstruyen sus ciudades bajo la orientación del proyecto pastoral de la tierra. Este es el caso de la Comunidad Segundo Montes, dedicada a tareas de desarrollo comunitario, que difunde a través de programas de radio. Sus miembros reciben también una formación en la espiritualidad liberadora que les ayuda a superar la polarización de una educación cristiana altamente politizada.

b) Futuro de las CEBs

A pesar de sus pretensiones la relevancia actual de las CEBs en la vida política es escasa. Su aporte sociopolítico se imposibilita, porque en la sociedad salvadoreña muchos temen que la ocupación con esos asuntos haga retroceder el proceso de paz en El Salvador. Para los miembros de las CEBs no es extraño escuchar durante sus giras misioneras la negativa a participar en alguna comunidad porque dicen 'así comenzó la guerra'. Tomado conciencia de su minoría las CEBs reconstruyen una propia identidad cristiana y social como pequeñas comunidades de resistencia. Desde lo pequeño pretenden engendrar un nuevo modelo de sociedad. Es por ello que dentro de sus nuevas metas el respaldo a la gestación de una sociedad civil es elemental. Se aspira a que el poder político sea ejercido desde las bases sociales del país, para fomentar desde ahí una 'revolución lenta y no-violenta, y más duradera'.⁴⁷

Para P. Richard el futuro de las CEBs no es el poder ni la lucha política que la caracterizaron durante la época de la guerra civil. Su futuro yace en su propia fuerza, en su identidad. Si las CEBs logran mantener su identidad, en medio de los nuevos

45 Cf. "Las comunidades cristianas: más necesarias que nunca" *Carta a las Iglesias* 14(1994)309, 8.

46 Cf. P. Richard: entrevista que nos ha concedido en (septiembre 1994), DEI, San José.

47 Cf. "Las comunidades cristianas, más necesarias que nunca" *art. cit.* (1994) 9.

paradigmas que surgen en la década de los noventa o en medio de los planes de parroquialización, seguirán creciendo, porque se fundamentan en la Palabra de Dios, Palabra que da esperanza e inspira una resistencia creativa

Para Jon Sobrino⁴⁸ con las CEBs existe la posibilidad de una pastoral popular alternativa a la pastoral de los nuevos movimientos cristianos, como los carismáticos o neocatecumenado. Esta posibilidad es necesaria, porque aportan un cristianismo de base, arraigado en el mundo salvadoreño, es decir, que no limitan la fe cristiana al ámbito religioso. Para sobrevivir las CEBs necesitan el apoyo institucional de la Iglesia y los obispos por un lado, y por otro lado, necesitan el apoyo teórico de la teología. El apoyo del episcopado es necesario porque en América Latina los laicos sí escuchan la voz de sus pastores. Los obispos tienen grandes posibilidades para alentar y ayudar a que las CEBs salgan de su crisis. Y los teólogos tienen que contribuir a que las CEBs recuperen la utopía y la mística. Estos dos elementos están presentes en el Evangelio. Y si se buscan medios creativos para articularse y dar realidad al Evangelio, es decir 'si se le deja ser', entonces surgirá una experiencia y praxis semejantes a las de CEBs, porque son la forma popular de vivir el Evangelio. Entonces hay, y puede haber, un futuro para las CEBs, mientras mantengan presentes dos elementos populares: la comunidad y la base. Al continuar como comunidad las CEBs proponen una forma concreta para vivir el evangelio desde la experiencia plural. Y al articularse desde la base, las comunidades vinculan al Evangelio con las bases populares de la realidad salvadoreña.

11.2.3. Respuesta de teólogos de la liberación

Resta preguntarse ¿cómo ha influido la nueva coyuntura en el quehacer teológico de Centroamérica? Para satisfacer esta demanda consideraremos la línea asumida por investigadores del Departamento Ecuuménico de Investigaciones (DEI) y la compararemos con la posición asumida por Sobrino.

En 1990 P. Richard abre el primer número de la revista *Pasos* haciendo un recuento de los principales acontecimientos ocurridos en Centroamérica y Europa. Richard no ofrece una receta para que la misión de la Iglesia ayude a la superación de la pobreza y opresión. Más bien propone la tarea de salvar la vida de los pobres con el aporte conjunto de las CEBs y los movimientos sociales populares. Estos no aspirarán más al poder político, porque las experiencias mostraron, que sin la articulación social (fortalecimiento de la sociedad civil), es decir, sin una aprobación y un apoyo verdaderamente popular no se satisfecerá la aspiración de una vida con dignidad.⁴⁹

Más adelante el investigador social H. Gallardo desarrolla la línea de una articulación popular en pos de una alternativa a un sistema desechante y excluyente de los pobres, indígenas, de la mujer, la naturaleza etc. En las víctimas hay un dolor acumulado. Esto significa, que ese dolor social es el antecedente que distingue a cada grupo: dolor que forja identidad. Ahora bien, es necesario originar una espiritualidad de la vida, con una sensibilidad radical, a través de la que las víctimas opinen sobre su posición asimétrica, de tal modo que emerja el carácter político del dolor social. Aquí se puede hablar de una movilización de resistencia, para dar cabida a la utopía particular, capaz de enriquecer y dejarse enriquecer por los encuentros y articulaciones con otros dolores, distintos a los del propio grupo.⁵⁰

48 Cf. Entrevista con J. Sobrino. San Salvador, septiembre de 1994.

49 Cf. P. Richard, "Década de los noventa: una esperanza para el Tercer Mundo", *Pasos* (1990)27, 1-6.

50 Cf. H. Gallardo, "Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina", *Pasos* (1994)54: 16-25.

Finalmente, F.J. Hinkelammert cita la aspiración del movimiento zapatista en Chiapas queremos una sociedad en la que todos quepan. En su aspiración al cambio de la situación de pobreza, opresión económica y cultural los zapatistas formulan acertadamente el tipo de aspiraciones que anteriormente Richard propuso como salvar la vida de los pobres, y Gallardo como un mundo sin dolientes. Hinkelammert encuentra aquí un contenido que no tiene a un proyecto universal como meta. Más bien un criterio de validez universal para juzgar todos los proyectos con aspiraciones universales. De aquí se desprende, que ningún modelo social puede estar basado en el sacrificio de unos por otros. "la buena vida de unos no debe implicar la imposibilidad de vivir de los otros".⁵¹

Los aportes del DEI nos indican, que a partir de los '90 la TdL se encuentra en una época de búsqueda, sin desorientarse de la aspiración fundamental, para propiciar liberación ahí donde se producen víctimas. A partir de esas líneas podemos comprender, que Sobrino también desarrolla el contenido utópico de la evangelización desde una vía no-conocida. no se sabe *cómo* solucionar los grandes problemas del país salvadoreño y del mundo. Solamente se sabe *como no o por donde no* se van a solucionar.

Nos resta entonces trazar la situación actual del sujeto de la praxis cristiana en la EdL de Sobrino dentro del nuevo marco centroamericano. La problemática en torno al sujeto de la misión eclesial salvadoreña, desde y para quien se constituye la reflexión de la EdL tiene que ver con la aparición de otros tipos de articulación y organización. En la época anterior, en los '70 y '80, las CEBs y las OPs aglutinaban diferentes tipos de iniciativas reivindicadoras o creativas. Dentro del margen de libertad de opinión menos tutelado de los '90 surgen nuevos espacios de activación, donde prevalece la búsqueda de lo concreto o de lo que otros llaman prácticas cotidianas. La EdL está ante una situación de cambio de horizonte. los problemas se agravan, pero por ser captados de una nueva forma, surgen nuevas respuestas desde otros ámbitos. Este cambio de horizonte tiene dos características. Por un lado pone en tela de juicio a una ocupación monocausal con todos los males a partir de la pobreza socioeconómica. Esta constatación enriquece a la IdP. el nuevo horizonte brinda nuevos quehaceres a la evangelización. Por otro lado, en el nuevo horizonte irrumpen nuevos movimientos populares sin la masividad de los años anteriores. Estos cambios junto con la consolidación de teologías de las liberaciones específicas (mujer, indígenas, afroamericanos, por citar algunas) han sido captados teológicamente por Sobrino, quien ahora introduce el término 'víctimas' para caracterizar a los sujetos que padecen bajo la diversidad de opresiones.

Conclusión

La Iglesia salvadoreña atraviesa una profunda crisis. Mientras que las CEBs, a pesar de grandes inconvenientes, buscan una salida creativa, con nuevos tipos de organización y renovada búsqueda de relevancia sociopolítica, económica y cultural etc., las autoridades eclesásticas enfrentan la crisis con la fórmula de una vuelta atrás. Han tenido lugar nuevos nombramientos en la Conferencia Episcopal de El Salvador y se ha desarrollado una pastoral que más se preocupa de las tensiones con el gobierno y grupos de poder que de los grandes problemas que atraviesa la sociedad salvadoreña.

Las bases de la Iglesia dan serios pasos para adaptarse a la época de posguerra y recuperar una IdP más diversa y más representativa. No así la mayoría de los obispos.

51 F. J. Hinkelammert, "Una sociedad en la que todos quepan" de la impotencia de la omnipotencia", *Pasos* (1995)60, 3.

no responde seriamente a la realidad del país, ni despliega las potencialidades guiadoras de la Iglesia. Ante el nuevo cambio de horizonte en la realidad salvadoreña debería propiciarse un serio diálogo y comprensión mutua en la Iglesia salvadoreña. Al adquirir elementos de cohesión en un trabajo conjunto, dedicado a la difusión de la cultura de reconciliación y pacificación social, la Iglesia estaría contribuyendo a sentar las bases de la verdadera democracia en El Salvador.

SECCIÓN III. B

En los años noventa Jon Sobrino continua atendiendo al sufrimiento de los pobres en El Salvador, cuya situación caracteriza como una realidad crucificada. Y antes de proponer la respuesta de la IdP a través de la misión llama la atención sobre el impacto del sufrimiento en quien se peca de esa situación. Él denomina a este momento reacción primaria, donde la misericordia impacta e inspira a conmoverse con las víctimas de las cruces. Para Sobrino tal reflexión no es un mero ejercicio reflexivo, está articulada en la historia salvadoreña. Por ella han pasado los mártires, importantes para generar cambios sociohistóricos y para patentar la viabilidad de una Iglesia pobre constituida desde la misericordia.

Dedicamos la presente sección al estudio de las reflexiones eclesiológicas de Jon Sobrino en la década de los noventa. Central estará el modelo eclesial que en medio de crucificados se constituye a partir de la misericordia y del ejemplo martirial. Veremos primero el modelo eclesial que propone para atender a la crucifixión del pueblo (cap. 12). Continuaremos con la misión que se desprende de una Iglesia que con misericordia, esperanza y una visión utópica enfrenta los recientes desafíos (cap. 13). Y finalizamos con el significado que Sobrino atribuye al martirio de la IdP (cap. 14).

Capítulo 12. La IdP como pueblo crucificado

En el presente capítulo investigamos los aportes de Sobrino a una reflexión eclesiológica a partir de lo que llama 'principio-misericordia'. Tanto la situación contextual caracterizada por la miseria y la muerte, como las respuestas teológicas que van desde la indiferencia hasta la legitimación de la opresión, conducen a Sobrino primero a plantear a) una razón que entiende a partir de los sufrientes y b) a reflexionar una eclesiológica que hace de la misericordia una categoría central. Conforme a ello ordenamos nuestra exposición de la siguiente manera: miseria-muerte y mentira (12.1), teologías deficientes (12.2), fundamentos teológicos (12.3), y una Iglesia conmovida y esperanzada (12.4).

12.1. Miseria-muerte y mentira

A pesar de estar en tiempos de posguerra la situación del pueblo no cambia. Sobrino ofrece entonces un análisis de esa historia contemporánea y colonial de El Salvador. Él pretende explicar que a lo largo de toda la historia ha tenido lugar un drama de codicia, robo, mentira, encubrimiento y asesinatos, que persiste a través aquello que denomina 'dinamismo de la maldad'. Mientras no se supere la maldad perduraran las estructuras sociopolíticas que originan, pobreza, injusticia y muerte en El Salvador.

12.1.1. Un mundo de mentira

En los años '90 Sobrino cuestiona en forma profunda la situación sociopolítica en El Salvador. En su lectura de la realidad recoge el desarrollo político salvadoreño y latinoamericano en las tres últimas décadas: en los '70 existen las dictaduras, mientras que en los '80 las democracias formales y en los '90 el neoliberalismo.¹ Con ello quiere recordar que las tres últimas décadas no han rendido ninguna clase de beneficios significativos para los salvadoreños o latinoamericanos pobres. Es más, la suerte del pobre continúa agravándose. No surge una situación sociopolítica o económica que evite su muerte. Por eso puede hablar ahora de 'enclaves primermundistas en El Salvador'. Enclaves "antisalvadoreños, que se construyen con la injusticia y la pobreza del pueblo".² En efecto, en su lectura de la realidad salvadoreña Sobrino asevera que el país está estructurado por una gran pobreza en donde flotan islas de riqueza. Por ello se manipula y conduce al pueblo a la ignorancia, para evitar que esa verdad sea conocida.³ El Salvador pertenece al mundo de la mentira⁴, donde con eufemismos como democracias incipientes, países en desarrollo o derechos humanos se encubre una realidad llena de violencia, pobreza y de víctimas.

Motivado por la conmemoración de los 500 años del inicio de la expansión europea en el continente americano, nuestro autor considera el período de la colonización ibérica en forma más explícita.⁵ Con Antonio de Montesinos y Bartolomé de las Casas denuncia que la realidad americana fue encubierta. En la América colonial se declaró sin alma y se le dio muerte a los indígenas. Lo mismo ocurrió posteriormente con los africanos, a quienes se les desarraigó violentamente de su continente. El teólogo jesuita observa en este hecho el surgimiento de la opción de los pobres puesta al

1 Cf. J. Sobrino, "Los pobres crucificados y salvadores" en M^a López Vigil/ J. Sobrino (eds.) *La matanza de los pobres: vida en medio de la muerte en El Salvador*, HOAC, Madrid 1993, 359.

2 J. Sobrino, "La herencia de los mártires de El Salvador" *Sal Terrae* 78(1990)12, 868.

3 Cf. J. Sobrino, "La honradez con lo real" *Sal Terrae* 80(1992)5, 379-385.

4 Cf. J. Sobrino, "La herencia de los mártires de El Salvador" *art. cit.* (1992), 872.

5 Cf. J. Sobrino, "Descubrirnos como hermanos: la verdadera solidaridad" *Sal Terrae* 79(1991)9, 641-656.

revés⁶ Si la evangelización fue la excusa para saquear y someter, entonces el dios de los españoles fue el oro. Ocurrió 'una monumental debacle': hace quinientos años se "abrió el camino para otras depredaciones y lo peor es que 'se hizo normal', por así decirlo, ir al sur, a los que hoy llamamos tercer mundo -sin necesidad ya de justificación- e ir a depredar."⁷ A partir de aquí nuestro autor sitúa la relevancia del conocimiento de la realidad pasada para la actualidad. Él exige honradez ante la realidad pasada para superar los males presentes. "Sólo la honradez ante el pasado y su verdad nos hará libres y nos capacitará para construir un futuro justo"⁸

12.1.2. El dinamismo de la maldad

En 1993 aparece el informe de la Comisión de la Verdad -de las Naciones Unidas-, que investigó los hechos violentos en El Salvador a partir de 1980. Ese documento, sin precedentes en la historia de El Salvador, es analizado teológicamente por Sobrino⁹. La verdad, es la categoría central de su análisis: el informe rompió con el encubrimiento de la verdad en El Salvador. Los gobiernos que el país tuvo durante los años de guerra, sus órganos de justicia y sus fuerzas armadas, los medios de comunicación social y el gobierno de los Estados Unidos colaboraron para que la verdad de la injusticia, represión y criminalización de campesinos y MPs quedase internacionalmente oculta o desvirtuada. El Informe significa "una auténtica victoria de la verdad contra la mentira"¹⁰; "un símbolo de la verdad más honda del país y de la exigencia para romper con el pasado"¹¹. El informe se convierte en buena noticia para los pobres, en un milagro que surge del gran sufrimiento y martirio en el pueblo.

El Informe de la Comisión de la Verdad es el inicio de la verdad que tiene que entrar en el mundo de la mentira, para transformarlo en un *mundo de verdad*. Eso implica la necesidad de explicitar la maldad que la mentira sigue encubriendo hoy. Veremos, seguidamente la continuación del encubrimiento de la realidad salvadoreña interpretado teológicamente por Jon Sobrino.

Teológicamente, la maldad entra en la historia de El Salvador a través del dinero. Y esto lo fundamenta bíblicamente. "la raíz de todos los males es la ambición del dinero" (1 Tim 6,10)¹². En el pequeño país centroamericano el deseo de acumulación de bienes llevó a la privatización y monopolización de las tierras comunales (s. XIX). Este fue el inicio de los acontecimientos más importantes de la reciente historia en El Salvador. Es el inicio de lo que Sobrino denomina el dinamismo de la maldad. Tal dinamismo tiene una forma específica de aparecer. Su cronología es también la de la violación sistemática de los mandamientos de la ley de Dios.

6 Cf. J. Sobrino, "Relectura cristiana del quinto centenario", *ECA* 47(1992)825, 858.

7 *Ibid.*, 856. Sobrino continúa con la explicación de lo desencadenado por 'la monumental debacle', que teologiza como el pecado mortal y original. "Lo peor es, entonces, que en la conciencia colectiva se introduce que el sur le pertenece al norte. Ayer le pertenecía el oro y plata, hoy le pertenecen sus materias primas, su mano de obrar barata, su lejanía para las industrias tóxicas y para ser los escenarios de guerras de las potencias." *Ibid.*, 856. J. Sobrino, "Quinto centenario: pecado estructural y gracia estructural. Reflexiones para Europa desde América Latina", *RLT* 9(1992)25, 43-57. Utilizamos el texto de *id.*, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, (Presencia teológica 67), Sal Terrae, Santander 1992, VI, 117.

8 J. Sobrino, "Relectura cristiana del quinto centenario", *art. cit.* (1992), 855.

9 Cf. J. Sobrino, "Reflexiones teológicas sobre el informe de la Comisión de la Verdad", *ECA* 48(1993)534-535, 389-408.

10 *Ibid.*, 391.

11 *Ibid.*, 392.

12 Cf. *ibid.*, 393.

El teólogo centroamericano explica el mecanismo de la violación de la voluntad divina cambiando el orden de los mandamientos a partir de la aparición de la maldad en la contemporánea historia salvadoreña. El punto de partida para tal reflexión es su cuestionamiento del hecho, de que en nombre de Dios se justifica la injusticia en El Salvador. Tras esto hay una lógica de fondo que ha de ser desenmascarada: existe una maldad contra los hombres que conduce a la manipulación del nombre de Dios.¹³

El dinamismo de la maldad, que actualmente se hace sentir en el país centroamericano, se inició con la reforma -cafetalera- liberal, que dejó sin tierras a los campesinos. Esta fue la violación del séptimo mandamiento de la ley divina. Violación que fue acompañada legalmente con los aparatos represivos de la defensa gubernamental e ilegalmente con grupos paramilitares. Tal defensa de la acumulación hizo posible la violación del quinto mandamiento. Se les dio muerte a muchos salvadoreños. De aquí surgió la necesidad de encubrir lo sucedido y por ello se violó el octavo mandamiento y se mintió. Se llegó con esto, finalmente, a la violación del segundo mandamiento. Se usó en vano el nombre de Dios, al bendecir y justificar el robo, la muerte y la mentira.

12.2. Teologías deficientes

Junto a la lectura de la realidad Sobrino hace un juicio sobre la relevancia del cristianismo para el mundo agravado con la injusticia y el encubrimiento de la mentira. Para él han aparecido reflexiones teológicas, que por no hacer una lectura honesta de la realidad, carecen de verdad y relevancia. Son reflexiones teológicas que no captan seriamente la densidad del problema. Tal es el caso de la teología que aún sigue inspirándose en el espíritu de la modernidad y que con su razón instrumental opresora, aún a pesar de inspirarse en la buena noticia y en una sociedad más humana¹⁴ quiere cambiar el destino de los pobres desde afuera¹⁵, sin considerarlos como personas-sujeto.

Otro caso de deficiencia lo encuentra Sobrino en otra teología más reciente y que se inspira en el período denominado postmodernidad. La postmodernidad es una razón desinteresada¹⁶ y carece de esperanza, porque cree en 'la inevitabilidad de lo real', y apunta a pactar con el desencanto. Para la postmodernidad no hay buena noticia, ya que ni siquiera considera la existencia del pecado en el mundo.¹⁷

Las teologías inspiradas en la modernidad y en la postmodernidad se dirigen al problema europeo. Con la ilustración Europa despierta del sueño dogmático (modernidad) y con el fracaso de las utopías, despierta del sueño utópico (postmodernidad). Desde la perspectiva salvadoreña Sobrino encuentra aquí una

13 Sobrino utiliza un punto de partida antropológico para explicar el significado contextual de la manipulación del nombre de Dios.

14 Cf. J. Sobrino, "¿Es Jesús buena noticia?", *Sal Terrae* 81 (1993), 597.

15 Cf. J. Sobrino, "Aniquilación del otro. Memoria de las víctimas. Reflexión profética-utópica", *Concilium* 28(1992)23, 231.

16 Cf. *ibid*.

17 Cf. J. Sobrino, "¿Es Jesús buena noticia?", *art. cit* (1993), 597. *Id.*, "Los derechos humanos y los pueblos oprimidos. Reflexiones histórico-teológicas", *RLT* 15(1998)43, 94-96. *Id.*, "1998. Año del espíritu Santo. Luz que ilumina la vida cristiana", *Carta a las Iglesias* 18(1998)398, 16-31 de marzo. *Id.*, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999, 56, 213. Por su parte L. Boff dice: "La postmodernidad, por su relativismo total, por su descompromiso profesado, por su desinterés por una humanidad mejor y por una completa ausencia de solidaridad por el destino trágico de la mayoría de la humanidad y, finalmente, por su falta de horizonte utópico que abra la historia al futuro, no apunta a una superación de la modernidad. Por el contrario. Ratifica y glorifica su lado patológico", L. Boff, "La postmodernidad y la miseria de la razón liberadora", *Pasos* (1994)54, 14.

actitud eurocentrista. Más que todo en la postmodernidad, cuando debería surgir un nuevo pensar a partir de las víctimas, se sigue presentando el problema propio como el mundial y fundamental: "nos quieren introyectar una especie de postmodernidad a lo trágico para que aceptemos que así son las cosas, que no tiene mucho sentido esperar cambios ni luchar por ellos."¹⁸ La postmodernidad es un intento de darle muerte a la esperanza de un mundo mejor.¹⁹

Un tercer caso, ya de trastorno teológico, constituye la teología estadounidense inspirada en la cultura del encubrimiento y legitimadora del sistema económico neoliberal.²⁰ Contrariamente a la teología de la postmodernidad, esta teología del capitalismo sí cree en utopías totalizantes. Sobrino detecta en ella un lenguaje apocalíptico tendente a presentar a la historia como lugar en el que ya se han realizado las aspiraciones humanas: fin de la historia, aldea planetaria, globalización. Esa teología hace del mercado la encarnación del Siervo de Yahvé. Así, la *bussiness corporation* "es una encarnación de la presencia de Dios en este mundo extremadamente despreciada"²¹; el mercado es el contenido del mensaje del Reino de Dios. Los investigadores del DEI, sobretudo Hinkelammert, se han distinguido por sus críticas a esta teología. Él la declara como la teología del imperio.²² En vista de los cambios suscitados por el fin de la guerra fría se busca ahora legitimar los fracasos de la política del reajuste estructural. Para ello se propone al sistema del mercado como un sistema utópico, con un futuro mejor para todos.²³ La teología del imperio intenta recuperar el discurso utópico de la TdL, pero no lo asume; lo combate. Ejemplar para la nueva articulación de la teología del imperio es el discurso del entonces secretario general del FMI, el francés M. Camdessus²⁴, quien presenta al mercado como uno que ha hecho una opción por los pobres y -de esa manera- se convierte en mediación del Reino de Dios. Hinkelammert concluye que la teología del FMI ya no es más la

18 J. Sobrino, "Reflexiones teológicas sobre el informe de la Comisión de la Verdad", *art. cit.* (1993), 404.

19 Sobrino basa esta conclusión en los estudios socioeconómicos de Gorostiaga quien dice: "la geopolítica de la desesperanza y la teología de la inevitabilidad requieren hoy una mayor proyección global, para permitir la homogenización de la nueva reestructuración promovida por la élite del poder global. La desesperanza es una actitud necesaria para la estabilidad desde la perspectiva del dominador." X. Gorostiaga, "La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales" ponencia ante el encuentro de teología Escorial II, editado por J. Comblin y otros (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1992, 131. Según el investigador social H. Gallardo, algunas corrientes del postmodernismo son el móvil de la meta de un 'mercado total', excluyente de los pobres y en función de las economías centrales, de los países ricos. Tal es el caso de J.F. Lyotard, quien según Gallardo resuelve la frustración del progreso pretendido por la modernidad de la siguiente manera: "Ahora resulta legítimo despreocuparse de esta emancipación y concentrarse en desafíos particulares y propios". H. Gallardo, "Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina", *Pasos* (1994)54, 18, nota 11.

20 Cf. J. Sobrino, "El mal y la esperanza; reflexión desde las víctimas", *ECA* 50(1995)565-566, 1083.

21 Así lo dicen M. Novak y J.W. Cooper (eds), *The Corporation: A theological inquiry*, Washington 1981, 203, cit. por Sobrino, *ibid.* 1083 y en *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999, 275.

22 Cf. R. Vidales "Die Theologie des Imperiums", en: R. Fernet-Betancouert (ed.), *Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika*, (Theologie der Dritten Welt 16), Herder, Friburgo de Br. 1991, 147-171. Sobre la globalización cf. O.W. Cerini/ E.G. Beltrán, "El fenómeno actual de la globalización", *CIAS* (Argentina) 65(1996)456, 399-422.

23 Cf. F.J. Hinkelammert, "La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado", *Pasos* (1995)57, 8. El analista español Mardones ha profundizado el fenómeno del neoconservadurismo y la nueva derecha norteamericana, que ha originado una nueva base teológica de legitimación económica y política. Cf. J.Mª. Mardones, *Capitalismo y religión; la nueva religión política neoconservadora*, Sal Terrae, Santander 1991.

24 Cf. M. Camdessus, "Reglas, instituciones y estrategias para el bien común en una economía global", *Estudios Sociales* (Chile) (1996)88, 9-28.

negación de la TdL, sino su anti-teología²⁵, pues la opción por los pobres será la opción por el FMI y con ello "la política del FMI ha sido transformada en la voluntad de Dios en esta tierra"²⁶ El problema aquí consiste entonces en que se utiliza a la teología para contribuir a la cerrazón del sistema económico, con lo cual toda crítica queda descartada en nombre de Dios "Cuanto más el sistema se cierra sobre sí mismo tautológicamente, más considerará a la racionalidad que ejerce resistencia en nombre de la vida humana, una locura"²⁷

12.3. Fundamentos teológicos

Las teologías deficientes no incorporan la perspectiva de los sufrientes en sus elaborados. Sobrino enfrenta tal ausencia y hace de la afección un tema del método teológico. Para Sobrino una teología que se deja afectar por los dolores cotidianos de una masa de seres humanos no puede ser otra que una teología con una razón compasiva. Por ello pide que la teología renuncie a toda complicidad con aquellos que estructuralmente generan sufrimientos y se ponga al servicio de la humanización del mundo. Y para lo último propone fijarse en la esperanza y dejarse inspirar por las utopías de los que hoy continúan siendo crucificados.

12.3.1. Teología afectuosa

En el debate teológico de Jon Sobrino el punto de partida de todo hablar de Dios ha de asumir la perspectiva de las víctimas. La teología brota de un sentimiento solidario, tiene su origen en el dejarse afectar por las víctimas. Ese origen es un reto a los centros clásicos de producción teológica. La teología tiene que dejar de ser instrumento de legitimación del primer mundo "la realidad no se agota en lo europeo [] Europa no es la medida de todas las cosas"²⁸ La teología con afecto para las víctimas tiene que denunciar lo pecaminoso del sistema neoliberal que acrecienta la injusticia estructural contra los pobres.

Sobrino no analiza el significado eclesiológico de las tendencias teológicas anteriormente enjuiciadas.²⁹ Esto no nos obsta para afirmar, que la eclesiología proveniente de tales razonamientos no tiene la fuerza necesaria para enfrentar el problema

25 Cf F J Hinkelammert "La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina" *art cit* (1995), 12

26 *Ibid* 11

27 F J Hinkelammert, "La metafísica de la inhumanidad y la discusión de las alternativas" *Senderos* 18(1996)53, 208

28 J Sobrino, "Los pobres crucificados y salvadores", *art cit*, (1993) 359. Un ejemplo que ilustra mejor el juicio que Sobrino hace sobre las desventajas del horizonte eurocentrista para la teología lo encontramos en la siguiente frase: "El símbolo de la imparcialidad de la justicia -la mujer con los ojos vendados que no admite acepción de personas, y ojalá fuese así- es más occidental que bíblico. En la Escritura la figura ideal del rey justo esperado tiene los ojos abiertos y bien abiertos. mira directamente al pobre y oprimido." J Sobrino "Teología y derechos humanos desde los pueblos crucificados", *art cit* (1992), 10. Metz hace un juicio severo sobre el alcance del eurocentrismo en la teología: "La teología tiene que renunciar hoy ya a su supuesta inocencia *ethno-cultural* y al *eurocentrismo* que tiene interiorizado [] el lenguaje de la teología debe dejarse 'interrumpir' tanto por los pobres como por los otros, por las víctimas, lo mismo que por los extraños." Refiriéndose a la postmodernidad y el tercer mundo afirma que existe una tendencia de 'euro-provincialismo', que aparece como una nueva 'modestia': "Al europeo le gusta lo 'pequeño'. Un nuevo sueño de inocencia parece haberse apoderado del pensamiento europeo. Se manifiesta con la predilección de mitos que son narrados de espaldas a aquella historia en la que se sufre y en la que se muere." J B Metz, "Teología europea y teología de la liberación", en J Comblin y otros (eds.), *Cambio social y pensamiento en América latina*, o.c. 1993, 265-267.

29 Sobre todo en los '90 Sobrino enfatiza la necesidad de no ceder ante el desencanto que la teología de la postmodernidad nos ofrece. Sin embargo, a diferencia de otros teólogos latinoamericanos, no ha publicado ningún estudio donde fundamente sus críticas. Cf L Boff "La postmodernidad y la miseria de la razón liberadora", *Pasos* (1994)54, 11-15. J Noemi, "Postmodernismo y postmodernidad en teología", *Stromata* 51(1995)3-4, 287-299.

elemental de la carencia de vida para el pobre³⁰ La pérdida de la vida, amenaza constante para el pobre, es lo que fundamenta la necesidad de una eclesiología de la liberación que diga que *existe* el pecado, que lleve a *erradicarlo* y anime a *cargarlo*³¹

12.3.2. *Razón compasiva*

En América Latina, donde la verdad de su historia pasada y actual ha sido ocultada, la razón tiene una función humanizante. Una 'civilización del encubrimiento, del desconocimiento, del desinterés y de la prepotencia', hace necesaria una razón que impulse verdad, gracia, misericordia y solidaridad³². Para Sobrino la razón no se circunscribe a la mera generación de conocimiento. En su opinión hoy existe la necesidad de adjetivarla como compasiva. Esta es la forma de superar el conocimiento fragmentado, que como tal, no accede a una aprehensión primordial de la realidad, según lo afirmaba Zubiri y lo repetía Ellacuría. La razón compasiva es la respuesta a una razón desconocedora, desinteresada e encubridora de la realidad de los pobres. La razón compasiva es para Sobrino una razón que se deja afectar por el dolor y por eso asume la realidad de una forma más íntegra³³. Constitutivos de esa razón son la teoría, la ética y la praxis.

- La *teoría* se ocupa con el momento del ver la realidad, toda la injusticia y el sufrimiento en el mundo, la existencia de víctimas y verdugos
- Con la *ética* se articula la realidad con la conciencia humana
- Y con la *praxis* se orienta la acción para superar lo negativo de la realidad de hoy³⁴

Para el teólogo de la UCA la razón compasiva, por captar la realidad del mundo sin exclusiones, asume el despertar del sueño dogmático, pero no se reduce a ello. Es una razón que guía a despertar del sueño de inhumanidad³⁵. Conduce a despertar del sueño de la acumulación de conocimientos que no ha propiciado la humanización del mundo. "Y es que donde no hay compasión no hay humanidad y donde no hay humanidad no hay razón humana"³⁶. La razón compasiva es entonces cualificada como razón misericordiosa, una razón que aprehende la realidad para propiciar más humanidad.

30 Sobrino propone lo que ha de ser la actitud cristiana ante una teología desubicada de la realidad más importante del mundo. "Si ante la modernidad ha habido que expresar la absolutez de Dios sin quitar realidad y autonomía a lo humano, ante la postmodernidad hay que expresar la pasión y la lucha de Dios contra los ídolos para superar la indiferencia -incluso la tolerancia en lo que esta tiene de falaz-, como si la historia fuese un simple deambular de lo humano sin poderosas fuerzas que se le oponen. Eso no debería ser posible para el cristiano, pero ya vista la historia desde la cruz de Jesús, sino ni siquiera vista desde su resurrección." J. Sobrino "La pascua de Jesús y la revelación de Dios desde la perspectiva de las víctimas" *RLT* 12(1995)34-83

31 Cf. J. Sobrino, "Los pobres crucificados y salvadores" *art. cit.* (1993) 361 *id.* "Los mártires latinoamericanos. Interpelación y gracia para la Iglesia", *RLT* 16(1999)48-307-330

32 Cf. J. Sobrino "Descubrirnos como hermanos, la necesaria solidaridad" *art. cit.* (1991), 648-656 *id.* *La fe en Jesucristo* o.c. 1999 82-85 272

33 La razón compasiva proviene de la filosofía de la inteligencia impresionada por la realidad. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial. Madrid 1984³ (1980)

34 J. Sobrino "Descubrirnos como hermanos, la necesaria solidaridad" *art. cit.* (1991) 652

35 Cf. *ibid.* Sobre la metáfora despertar del sueño de la inhumanidad cf. en el presente estudio 12-4-1

36 J. Sobrino "Aniquilación del otro" *art. cit.* (1992) 231

Finalmente, en otro contexto³⁷, Sobrino utiliza la triada formulada por E. Kant -"qué puedo saber, qué tengo que hacer, qué me está permitido esperar"- y la interpreta de la siguiente manera: qué saber, qué praxis y qué esperanza. Y desde la perspectiva latinoamericana amplía estos tres momentos de la razón: qué podemos *celebrar* ya en nuestra realidad latinoamericana. La celebración es para Sobrino una clave indispensable para que la razón tenga acceso a la realidad latinoamericana.³⁸

Los postulados de Sobrino para la razón compasiva han sido formulados también por L. Boff con ayuda de la hermenéutica de la TdL. Primero, el momento del *ver*, donde surgen la com-pasión y la voluntad de protestar ('protest-acão') contra el sufrimiento del otro. Segundo, el momento del *juizar*, para descubrir qué mecanismo producen la pobreza. Tercero, el momento del *actuar*, donde se defiende el derecho de vida más justa de los pobres. Y cuarto, el momento de la *celebración*, donde a través de símbolos y ritos, se recuerda que la liberación es gracia que adelanta la promesa de salvación del Reino de Dios.³⁹

Más adelante volveremos a este tema y veremos como la utilización de una razón apiadada de las víctimas hacen que Sobrino y L. Boff concuerdan en el contenido de sus reflexiones eclesiológicas. Ahora expondremos los tratamientos teológicos y cristológicos con que nuestro autor construye y establece un horizonte utópico para su eclesilogía.

12.3.3. Horizonte utópico

a) Creador y pueblos crucificados

Sobrino desarrolla una eclesilogía que presta atención al cómo de la presencia del pecado del mundo y responde que se manifiesta a través de la maldad. Y esto lo hace remitiéndose al pensamiento de Ellacuría sobre los pueblos crucificados. Pueblos

37 El contexto de estos criterios hermenéuticos es cristológico. Sobrino propone la solidaridad como una de las condiciones necesarias para interpretar la resurrección de Jesús en América Latina. Cf. J. Sobrino, "Solidaridad: llevarse mutuamente", *Misiones extranjeras* (1997) 157-158, 75-76, *id.*, "Como predicar la cruz en medio de crucificados", *Carta a las Iglesias*, 11(1991)231, 11, *id.*, *La fe en Jesucristo*, o.c. 1999, 14, 60, 116-122, J.M.ª Castillo, "Teología de las comunidades eclesiales de base en América Latina", *RLT* 13(1996)39, 219-220.

38 Sobre la celebración en América Latina afirmó Ellacuría: "El sentido de la fiesta, tal como se da en estos pobres con esperanza, indica por lo pronto que no se ha caído en el fanatismo de la desesperación y de la lucha por la lucha. Pero tampoco se cae por ello en la fiesta puramente diversionista, que caracteriza al mundo occidental, carente de sentido y carente de esperanza. La fiesta no es el sustituto de la falta de esperanza, sino la celebración jubilosa de una esperanza en marcha". I. Ellacuría, "Utopía y profetismo", en *id.* / J. Sobrino (eds.), *Mysticum Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990, vol. I, 413. A inicios de la década de los ochenta V. Araya afirmaba que la celebración es un memorial que ayuda a los pobres a mantener la esperanza y a expresar la profunda confianza en el amor liberador del Padre. Cf. V. Araya, *God of the poor*, Orbis, Maryknoll N.Y. 1987, 142-143. Sobrino afirma en "Comunión, conflicto y solidaridad eclesial", en I. Ellacuría / J. Sobrino (eds.), *Mysticum Liberationis*, o.c. 1991, vol. II, 228, que la opción por los pobres "determina su celebración [de la IdP], la capacidad de celebrar e incluso de gozar cuando la buena nueva es escuchada por los pobres de este mundo y la ponen a producir, cuando éstos celebran gestos, grandes o pequeños de resurrección". Cf. también J. Sobrino, *La fe en Jesucristo*, o.c. 1999, "celebración de la plenitud histórica: vivir ya como resucitados", 116-122.

39 Cf. L. Boff, "Theologie der Befreiung und Ökologie: Alternative, Gegensatz oder Ergänzung?", en R. Fomet-Betancourt (ed.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Grunewald, Mainz 1997, vol. II, 339-349, de aquí 344-346. Véase además F. Taborda, *Sakramente Praxis und Fest*, Patmos, Düsseldorf 1988, donde se afirma que la fiesta celebra la praxis liberadora y esa praxis acompaña necesariamente a la celebración, para que la fiesta no caiga en el vacío ni degenera en una *antifiesta* desvirtualizante de la liberación (49-59). La biblista mexicana E. Tamez subraya el sentido que tiene la celebración para la afirmación de la vida corporal. Esta es una gracia comunitaria y deleite de la 'fiesta de los oprimidos'. Cf. E. Tamez, "Justificación por la fe y vida amenazada de los pobres", *RLT* 8(1991)22, 82-84.

crucificados es una latinoamericanización del concepto moltmanniano Dios Crucificado⁴⁰. Es una metáfora que describe el estado de injusticia y de arrebatado de la vida, al que están sumidos los pobres en América Latina. Sobrino aclara que para Ellacuría la crucifixión del pueblo no es una relativación de la crucifixión de Jesús, sino más bien una complementación a través de un cambio de perspectiva históricamente, como realidad y teológicamente, como creación de Dios, el pobre está crucificado⁴¹. Se le da muerte al creador a través de su creatura.

Para establecer la relación entre Dios y los crucificados Sobrino recurre a la teología de la creación a partir de América Latina. El génesis de la situación actual parte de un pecado original y originante⁴², que ha desencadenado un pecado continuo contra la vida, don del Creador. El pecado original en el continente americano fue el inicio de la destrucción descomunal de las culturas del continente, muerte antropológica, que prevalecerá en nuestros días a través de tres modalidades diferentes: la muerte lenta, rápida-violenta y la indirecta⁴³.

Pueblos crucificados es para Sobrino una metáfora que unifica lo histórico con lo teológico, primero, porque da cuenta -en forma veraz- de la existencia de un mundo dividido entre vencedores y vencidos, verdugos y víctimas, asesinos y muertos, segundo, da cuenta de la necesidad de la salvación de Dios en la historia, de una soteriología histórica⁴⁴. La metáfora pueblo crucificado libera a la creación de la verdad aprisionada, recuerda la voluntad original del Creador, la vida para todos y advierte que las víctimas mantienen, con esperanza y amor, la vigencia de utopías.

b) Esperanza mesiánica

Sobrino se propone desplegar dos aspectos del quehacer eclesiológico a partir de la cristología: el actuar y el razonar. En cuanto al actuar, el teólogo de la UCA propone bajar a los pueblos de sus cruces como meta de la configuración y de la misión.

40 Cf. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, Kaiser, München 1972.

41 Cf. J. Sobrino, "La fe en el Hijo de Dios desde un pueblo crucificado", *Concilium* 18(1992) 173, 331-340.

42 Cf. J. Sobrino, "Relectura cristiana del quinto centenario", *art. cit.* (1992), 858, *id.*, "La comunión eclesial alrededor del pueblo crucificado. A la memoria de Ignacio Ellacuría", *Concilium* 26(1990)232, 497-505. Utilizamos su reedición en *id.*, "Los pueblos crucificados, actual siervo sufriendo de Yahvé", en su obra, *El principio-misericordia*, Sal Terrae (Presencia teológica 67), Santander 1992, IV, 84.

43 El último tipo de muerte viene a reforzar otras distinciones que ya Sobrino ha elaborado en otros momentos: la *muerte lenta*: "La esperanza de los pobres en América Latina", *Misión Abierta* 75(1982)4-5, 112-127. [Tomamos el texto de *id.*, *Liberación con espíritu*, Santander 1985, XI, 189-202], la *muerte violenta y cruel*, en "Dios de la vida, urgencia de solidaridad", *Misión Abierta* (1985)5-6, 648, la *muerte política*, en "Reacciones de los teólogos latinoamericanos a propósito de la 'Instrucción'", *RLT* 2(1984)5, 244ss, la *muerte real*, en "Lo fundamental de la teología de la liberación", *Proyección* (1985)138, 173, la *muerte cultural* y del *sentido*, en "Dios de la vida, urgencia de solidaridad", *art. cit.* (1985), 649.

44 "Pueblos crucificados" es una expresión de Ellacuría, introducida en "Los pueblos crucificados. Ensayo de soteriología histórica", en AAVV, *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, CRT, México 1978, 49-82. Vitona Cormanzena realiza un profundo estudio de la soteriología cristiana y llega a concluir, que le es inherente al 'reparo' de los crucificados de la historia, contenida en la 'opción por los pobres'. Cf. F.J. Vitona Cormanzena, *¿Todavía la salvación cristiana? El diseño soteriológico de cuatro cristologías actuales: "Jesús el Cristo", "El Dios crucificado", "Cristología desde América Latina" y "la Humanidad Nueva"*, Eset, Vitona 1986. Citamos del resumen publicado en *id.* "Salvación de Jesucristo y soteriologías cristianas", *RLT* 4(1987)12, 215. [El mismo artículo ha sido publicado en la serie (Akademia 10), Cuadernos del 'Institut de Teologia Fonamental', Barcelona 1988].

eclesial Y en cuanto al aspecto del razonar, se dirige a las teologías desligadas o desconocedoras de la situación de crucifixión y de la esperanza de los pueblos ⁴⁵

Para nuestro autor no puede existir ningún pensar teológico que se constituya al margen de aquello que los pueblos crucificados exigen: la vigencia de utopías bien reales, también en los años '90, en tiempos de fin de la historia.⁴⁶ Este enfoque le lleva a plantear la esperanza de los crucificados a partir del mundo bíblico (esperanzas y víctimas), para acceder al contenido que caracteriza la espera de salvación del AT y del NT: la esperanza mesiánica. Esto es lo que veremos a continuación.

Tanto en el AT como en el NT el concepto mesías ha tenido un significado ambivalente. En el AT, sostiene Sobrino, se ha esperado al mesías en la forma de un rey, sumo sacerdote, profeta y siervo. En el NT, sin embargo, no se aclara la continuidad con alguna expectativa del AT. Al Jesús resucitado se le llama mesías, título que no obstante se va desprendiendo de la expectativa de la salvación histórica. Con ello el contenido del título mesías pasa por un proceso de individualización, es decir, las esperanzas del pueblo son traducidas como esperanzas individuales.

¿Qué ha significado esta evolución en la cristología de las comunidades primitivas? Nuestro autor denomina esta evolución la desmesianización de Cristo o la desmesianización del mesías, con lo cual retoma la discusión cristológica ya propuesta en la década pasada: la relación entre el mediador y la mediación, entre Jesús y el Reino.⁴⁷ La concentración en la persona de Jesús provoca el olvido de la voluntad salvífica del Padre, del advenimiento de su Reino, que es la continuación de su voluntad protológica; de su compromiso por la salvación de la creación. Es menester para el teólogo salvadoreño recuperar la adecuada articulación entre Jesús y el Reino, de tal forma que el uno no sea opacado por el otro, pero si queden situado en sus lugares respectivos.

c) Esperanza latinoamericana

Las expectativas prejesuánicas se concentraban en la espera del Reino de Dios, en la esperanza salvífica de los pobres. Con la venida de Jesús la esperanza de los pobres es personificada y a Él se le reconoce como el Mesías. Esta situación encuentra una afinidad con el presente latinoamericano. La situación de la espera urgente de la mediación en América Latina hace posible captar el sentido de la esperanza mesiánica. En ese continente hay una esperanza mesiánica de salvación histórica, denominada liberación. Cristológicamente esto significa, que existe una situación que clama por la venida del Reino y por la re-mesianización de Jesús. En la esperanza latinoamericana Sobrino descubre una tautología porque a Cristo ya no simplemente se le llama así. Se le llama Cristo-liberador. Esta es una formulación que recoge el sentido del envío del Hijo al mundo, acercar la salvación en forma eficaz (liberación) al pueblo.⁴⁸

45 Cf J. Sobrino, "Mesías y mesianismos: reflexiones desde El Salvador", *Concilium* (1993)246, 159, *id.*, *La fe en Jesucristo*, o.c. 1999, 69-74.

46 Nos referimos a la obra de F. Fukuyama, *The end of history and the last man*, Hamilton, London 1992. Obra analizada por J.M. Mardones en *Capitalismo y religión*, o.c. 1991, donde le llama "El 'síndrome Fukuyama'" y que califica como "la utopía de la anti-utopía socialista" (274).

47 Cf J. Sobrino, "La centralidad del 'Reino de Dios' en la teología de la liberación", *RLT* 3(1986)9, 247-281, artículo que hemos estudiado en la segunda sección de nuestro estudio 7.4.2.

48 Cf J. Sobrino, *Jesucristo liberador, lectura histórica teológica de Jesús de Nazaret*, UCA, San Salvador 1991, 36. nota 12, *id.*, "Mesías y mesianismos: reflexiones desde El Salvador", *art. cit.* (1993), 159-170.

La confesión Cristo-liberador conduce a Sobrino a una relectura del NT. Así en su reflexión sobre la Carta a los Hebreos pone de relieve cómo Jesús logra atraer hacia sí las expectativas de salvación. Jesús acerca la mediación a través de una misión en favor de las víctimas, porque se compadeció de ellas: fue misericorde.⁴⁹ Aquí yace la causa de su cruz y que mueve a Dios hacer justicia a quien padeció injusticia. Al resucitar a Jesús Dios revela "cuál es la esperanza de las víctimas y de aquellos que mueren en solidaridad con ellas"⁵⁰ la vida. La resurrección es superación del escándalo histórico de dar muerte al justo, alimenta al amor histórico y lleno de esperanza de aquellos que ofrecen vida a los que mueren. La revelación de la vida como esperanza de las víctimas, es el culmen del proceso del acercamiento radical de Dios al hombre, a través de la vida, muerte y resurrección de Jesús, tal como es atestiguado por la reflexión de las primeras comunidades cristianas.

12.4. Una Iglesia conmovida y esperanzada

A través de los acercamientos anteriores hemos mostrado los puntos en los que Jon Sobrino apoya sus razonamientos eclesiológicos en la década de los noventa. Centrales han sido aquí el hecho *histórico*, el mecanismo de la maldad y la existencia de pueblos crucificados, lo *teológico*, la voluntad salvífica de Dios, y lo *cristológico*, el acercamiento salvífico de Dios a los crucificados del mundo. Las consecuencias eclesiológicas derivan para Sobrino en el replanteamiento de la identidad fundamental de la Iglesia, que define como el acto de parecerse a Jesús en el mundo actual, proseguirlo en la realidad de hoy. Al comprender la identidad eclesial de esa forma, se pregunta entonces, ¿qué hace la Iglesia por parecerse a Jesús en la actualidad? y, ¿cuál realidad ocupa un privilegio en su continuación de la misión de Jesús?⁵¹

Antes de introducirnos en las preguntas anteriores es necesario aclarar, que para Sobrino la realidad de los pueblos crucificados no ha considerarse como un fenómeno acontecido, que estuviese ligado a un lapso pasajero. La crucifixión de los pueblos es para él la teologización de un fenómeno masal que aún perdura. Una teología que -por ejemplo- encuentra en Auschwitz una fuente de inspiración, puede caer en el peligro de no prestar la atención debida a las cruces actuales.⁵² Esa tentación teológica, por un lado y, por otro lado, la tendencia de ocultar la existencia real de cruces en la actualidad, las salva Sobrino gracias a un componente de la razón compasiva, no mencionado hasta entonces, que denominamos *estética latinoamericana*: el percatarse de la fealdad de la pobreza.⁵³ Esa fealdad es un problema actual en América Latina y es el criterio central para mantener la pregunta de la teodicea como

49 Cf. J. Sobrino, "Misereor super turbas", *Chnstus* 58(1993)662, 37. Sobrino ha elaborado otras reflexiones sobre la Carta a los Hebreos en "Hacia una determinación de la realidad sacerdotal", *RLT* 1(1984)1, 47-81.

50 J. Sobrino, "Misereor super turbas", *art. cit.* (1993), 37.

51 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia Samaritana y el principio-misericordia", *Sal Terrae* (1990)927, 665-678. Utilizamos su publicación en *id.*, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander 1992, II, 31-45, de aquí 31.

52 Esta es la crítica que Sobrino hace a la teología después de Auschwitz: "no hacemos teología después de Auschwitz, sino durante Auschwitz". J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, o.c. 1991, 422, *id.*, "Los pueblos crucificados actual: siervo sufriendo de Yahvé", en *id.*, *El principio-misericordia*, o.c. 1992, IV, 90, *id.*, "Aniquilación del otro" *art. cit.* (1992), 232, *id.*, "Los mártires jesuánicos en el tercer mundo", *RLT* 16(1999)48, 247, *id.*, *La fe en Jesucristo*, o.c. 1999, 18.

53 Cf. J. Sobrino, "Los pueblos crucificados actual: siervo sufriendo de Yahvé", *art. cit.* (1992), 88. Sobrino no ha profundizado la existencia de una estética de lo feo en América Latina. Sin embargo, este es uno de los enfoques constitutivos de su quehacer teológico. Lo utiliza, cuando recuerda, citando a Ellacuría, lo que los conquistadores hicieron con América Latina: "le han dejado como un Cristo", [cf. J. Sobrino, "Quinto centenario: pecado estructural y gracia estructural", *art. cit.* (1992), 121], cuando medita sobre las masacres a inocentes ocurridas en Sumpul y Huehuetenango (cf. de nuestro trabajo 8.3 y 10.1.2), cuando teologiza sobre el martirio de Grande, Romero y Ellacuría.

antropodicea⁵⁴ Con ello Sobrino busca concentrar la atención en un aspecto de la pregunta por la presunta inmovilidad de Dios ante el mal en el mundo. Para él lo importante es ocuparse con la *aporía* de la existencia del mal en un mundo de seres humanos y resolverla bajando a los crucificados de sus cruces⁵⁵

Al situar la antropodicea dentro de la EdL de Jon Sobrino, tenemos acceso a lo que llamamos una *eclesiología remesianizada*. Una eclesiología que para proseguir a Jesús fija su mirada en el dolor y en la esperanza utópica de los pueblos crucificados. Es así como llegamos a una nueva connotación en su EdL: una eclesiología que *razona conmovida* con los crucificados y *esperanzada* por la fe en la promesa mesiánica de la resurrección. Estos son los componentes centrales que nuestro autor aborda en la EdL que brota de la misericordia, tal como lo exponemos en los segmentos dedicados a la eclesiología del principio-misericordia e IdP y misericordia

12.4.1. *Eclesiología del principio-misericordia*

Ya en la eclesiología que Sobrino introduce en la segunda mitad de la década de los '70, el dejarse afectar por la realidad de los pobres es el momento inicial de toda opción por ellos. En ese período recurre a las virtudes teologales, en particular a la caridad, que prefiere llamar amor, para enfocar eclesiológicamente su reflexión sobre el empobrecimiento cristológico.⁵⁶ Él propuso ahí un modelo de 'kénosis eclesial'. la Iglesia ha de situarse en el mundo de los sociológicamente pobres con fe y solidaridad, al situarse en ese mundo la Iglesia unifica el sí al amor con el no al pecado, porque, al igual que el Siervo de Yahvé, acerca la salvación al mundo movida por el amor.⁵⁷ Posteriormente llama al movimiento desencadenado por el amor praxis del amor, un concepto apropiado, porque es más real y teologal, y unifica la realidad del Reino, lo histórico y lo trascendente.⁵⁸

En 1991 Sobrino publica el *Sitz im Leben* de aquellas reflexiones sobre el amor, en su testimonio personal titulado "Despertar del sueño de la cruel inhumanidad"⁵⁹. Ahí indica que pese a sus conocimientos teológicos y a la herencia de la edad moderna -la libertad de la razón-, al llegar a El Salvador no pudo ver al mundo real, el de la pobreza. Su conversión fue necesaria para cambiar su corazón de piedra. Esa conversión fue motivada sobretudo por el contacto con los pobres, aquellos sin plena libertad. Ellos le hicieron ver la existencia de un mundo crucificado y un mundo que es pecado.⁶⁰ Hicieron que en su vida entrasen la compasión y la misericordia. De ahí que llegue a considerar a la misericordia como una reacción fundamental⁶¹ en el actuar y pensar.

Este dato biográfico y contextual nos ayuda a comprender mejor el lugar que ocupa la misericordia dentro del quehacer eclesiológico de nuestro autor. En efecto, a finales

54 Cf pto 4.1 del presente estudio

55 Cf J. Sobrino, "Los pueblos crucificados actual siervo sufriente de Yahvé", *art. cit.* (1992), 90, *id.* *La fe en Jesucristo*, o.c. 1999, 240-244

56 Cf J. Sobrino, *Iglesia de los Pobres: esbozo de eclesiología sistemática*, (CRT n.37), UCA, San Salvador 1978, 14. El empobrecimiento cristológico ya ha sido estudiado en 2.2.2 la IdP como resurrección de la verdadera Iglesia. Véase también, 8.2.3

57 Cf J. Sobrino, *ibid.*, 23, "Resurrección de una iglesia popular", en AAVV, *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, CRT, México D.F. 1978, 113. Cf nuestro pto 2.2.2

58 Cf J. Sobrino, "La vida religiosa a partir de la Congregación General XXII de la Compañía de Jesús", *Diakonia* (1978) supl. 1, 49-70. Cf 2.4.3 donde estudiamos el significado de la praxis del amor

59 Artículo que utiliza como introducción a su obra *El principio-misericordia*, o.c. 1992, I, 11-28

60 Cf *ibid.*, 17

61 Cf *ibid.*, 25

de la década de los '80 Sobrino connota el ejercicio teológico como *intellectus fidei*, *intellectus amoris*, *intellectus justitiae*, *intellectus liberationis* e *intellectus misericordiae*⁶² La conversión hacia el mundo de los pobres provocada por la misericordia no solamente capacita para ver, sino para dar *qué pensar* a la inteligencia eclesiológica

La breve introducción que hasta aquí hemos efectuado nos servirá para comprender la elaboración de una eclesiología a partir de la misericordia, tal como Sobrino lo hace en la década de los '90⁶³ Veamos entonces qué entiende Sobrino por misericordia

Además de un enfoque vivencial y contextual el teólogo jesuita discurre el significado de la misericordia desde la revelación de Dios

Teológicamente, la misericordia es la voluntad divina al inicio de la creación, es el deseo protológico de que todo sea bueno La misericordia es la forma como Dios se ha dado a conocer, cuando se decide liberar a su pueblo en Egipto Desde su amor Dios atiende al dolor y *re-acciona* liberando A lo largo de la historia de la salvación el sufrimiento ajeno entra en Dios Por eso Dios exige la constitución de un pueblo con misericordia La misericordia se convierte así en una exigencia fundamental para constituir un verdadero pueblo de Dios, a través de un pueblo humano

Cristológicamente, la misericordia es el *misereor super turbas* presentes en la vida, misión y destino de Jesús Jesús se conmueve del pueblo privado de lo necesario para vivir como humanos y *rea-acciona* con el anuncio de esperanza y poniendo signos de salvación En su parábola del Buen Samaritano, la misericordia es revelada como humanidad compartida al recoger al herido del camino⁶⁴ También ahí se revela la 'anti-misericordia activa', porque hay quienes hieren y quienes matan

De aquí concluye Sobrino, que la misericordia es un fundamento estructurante de la vida cristiana Es un amor particular, es, "el amor prático que surge ante el sufrimiento ajeno injustamente infligido para erradicarlo, por ninguna otra razón más que la existencia misma de ese sufrimiento y sin poder ofrecer ninguna excusa para no hacerlo"⁶⁵ Aquí encontramos la justificación para que eleve la misericordia a un principio La propone como principio, porque quiere salvarla de toda reducción que la relegue a un puesto marginal en el debate eclesiológico actual

El principio-misericordia atañe primero, al momento del percatarse del estado de inhumanidad al cual el prójimo está sometido y, segundo, al momento de acompañar esa indignación con una praxis liberadora El principio-misericordia es "un específico amor, que está en el origen de un proceso, pero que, además permanece presente y activo a lo largo de él, le otorga una determinada dirección y configura los diversos elementos del proceso Ese 'principio-misericordia' es el principal motivo de la actuación de Dios y de Jesús y debe serlo de la Iglesia"⁶⁶ Llegamos así a la eclesiológización del principio-misericordia

62 Cf J Sobrino "Teología en un mundo sufriente La teología de la liberación como 'intellectus amoris' *RLT* 5(1988)15, 243-266

63 Cf J Sobrino, "Iglesia Samaritana el principio-misericordia", *art cit* (1990) 665-678, *id*, "Iglesias ricas e Iglesias pobres y el principio-misericordia" *RTL* 7(1990)21, 307-323 (reelaboración)

64 Cf J Sobrino, "La Iglesia samaritana y el principio-misericordia", *art cit* (1990) 34

65 *Ibid* 35

66 *Ibid* 32

12.4.2. *IdP y misericordia*

Que algo sea un principio fundamental dentro de la eclesiología, significa que es constituyente de la identidad eclesial, constituyente de algo que no ha sido inventado por ella, sino que la recibió de Jesús. La identidad eclesial consiste en el mantenimiento actual de los hechos de Jesús, de su encarnación, misión, carga material con los pecados y resurrección. Si la misericordia es estructurante de la vida de Jesús, entonces lo ha de ser también para la Iglesia. De ahí que Sobrino pueda hablar de la misericordia como una nota de la Iglesia⁶⁷, porque a través de ella "se hace notar como verdadera Iglesia de Jesús"⁶⁸. La misericordia se une a otras *notae ecclesiae* propuestas por el teólogo de la UCA en la década de los setenta: la pobreza y la solidaridad profética con los pobres⁶⁹.

En particular, Sobrino enfoca en forma correlativa a la misericordia y pobreza. De este modo, el principio-misericordia encuentra su interrelación en el principio-pobreza. El principio-pobreza además de ser una nota constitutiva es un imperativo eclesial proveniente del mundo: "Mientras la realidad de este mundo sea la pobreza, no otro puede ser el lugar de la Iglesia"⁷⁰. El principio-pobreza dentro de la Iglesia la lleva a constituirse como Iglesia de los pobres, una Iglesia que rompe con el pecado, con la anti-misericordia provocada por el principio-riqueza⁷¹.

En el siguiente esquema recogemos el significado del principio-misericordia y principio-pobreza dentro de la relación entre el mundo, el Reino y la Iglesia:

El mundo de pecado	<ul style="list-style-type: none">- orientado por el principio-riqueza- con su antimisericordia genera víctimas
Valores del Reino	<ul style="list-style-type: none">- la protología: que todo sea bueno- el llamado a constituir un pueblo- <i>misereor super turbas</i>: apiadarse y compartir humanamente, percatarse y erradicar la antimisericordia
Constitución eclesial	<ul style="list-style-type: none">- orientada por el principio-misericordia y el principio-pobreza (identidad)- sensibilizada por las víctimas: la Iglesia se hace pobre y capta la intención protológica de Dios y la misericordia de Jesús (testimonio)- como IdP ayuda a formar un pueblo humano y de Dios (misión)

67 Cf. *ibid.* 31-32.

68 *Ibid.* 44.

69 Cf. J. Sobrino, *Iglesia de los pobres: esbozo de eclesiología sistemática*, o.c. 1978, 15. Cf. nuestro 231.

70 J. Sobrino, "Iglesias ricas y pobres y el principio misericordia. Una Iglesia 'pobre' es una Iglesia 'rica en misericordia'", *art. cit.* (1990) 310.

71 Así como existe una antimisericordia, así existe también para Sobrino un principio-riqueza que rige al mundo de la riqueza: un mundo con características minoritarias y una ética pecaminosa. Cf. *ibid.* 308-311.

Una Iglesia samaritana es una Iglesia sin rodeos

A mediados de la década de los ochenta L. Boff interpreta eclesiológicamente la parábola del buen samaritano. Después de constatar su actualización en Bahía exclama: "¡Dichosa la Iglesia capaz de engendrar hijos que son buenos samaritanos, que no permiten que la parábola se quede en simple parábola, sino que la transforman en historia, liberando a los que caen y quedan medios muertos a lo largo de la ardua peregrinación humana hacia el Reino divino de la vida y la fraternidad!"⁷²

En la década de los noventa Jon Sobrino desarrolla el contenido eclesiológico que L. Boff esboza a partir de la parábola del buen samaritano. Para el teólogo salvadoreño la misericordia se encuentra al inicio de toda opción eclesial, de ahí que insista en el significado eclesiológico de una Iglesia connotada desde la misericordia y la pobreza.

En un primer momento la Iglesia ha de preguntar quienes son los heridos de este mundo. Y con esa pregunta aprender a *ver* aquello que unos esconden y que para otros es obvio: la existencia de crucificados.

Segundo, la Iglesia ha de preguntar cuáles son las heridas de la víctima del camino. Aquí Sobrino introduce el criterio de la jerarquización de las heridas. Para él la pobreza es el mal de mayor impacto. Es el mal que victimiza a la mayoría del mundo. Ese mal es la herida mayor en la actualidad, porque va ligada a la muerte. La jerarquía de Sobrino no constituye una absolutización del problema mayor, puesto que considera que cada Iglesia tiene heridas específicas.

Tercero, la Iglesia que siente compasión por los heridos, pregunta por los causantes de las heridas, se configura contra la riqueza y los salteadores causantes de las heridas y del empobrecimiento de los pueblos. La Iglesia evita la tentación de dar el rodeo del levita, para no atender al herido y hacer suyo el dolor de la víctima. Una Iglesia ubicada en el camino del herido es para Sobrino una Iglesia descentrada, que logra articular los principios pobreza y misericordia. Y una Iglesia que así opere es una Iglesia samaritana, una Iglesia de la misericordia y una Iglesia de los pobres.⁷³ Es, finalmente, una *Iglesia real* porque en tiempos en los cuales perdura la crucifixión de los pueblos, no ignora la misericordia que Jesús de Nazaret tiene y manifiesta en su acercamiento de la salvación del Reino.⁷⁴

Con la nota eclesial de la misericordia Sobrino ha querido dar cabida a la actitud que ha de acompañar la realización de la identidad eclesial en el mundo de hoy. Es una realización orientada por utopías salvíficas y esperanzas concretas. Utopías salvíficas porque propone el bajar de la cruz a las víctimas como la meta más prioritaria de la misión eclesial. Y esperanzas concretas, porque se esfuerza por dar historia a la utopía expresada metafóricamente como bajar de la cruz a los pueblos crucificados. Así la Iglesia en medio de avances y retrocesos es guiada por una utopía, que se manifiesta en la realidad a través de dinámica del ser o no ser.⁷⁵

Sobrino realiza una articulación del discurso eclesial a partir del principio-misericordia, junto al principio-pobreza. La relevancia de ese planeamiento radica en que hace avanzar a la eclesiología de los sin salidas a la cual ha sido llevada por teologías

72 L. Boff, "La misión de la Iglesia en América Latina: ser el 'buen samaritano'", en *id. Teología desde el lugar del pobre*, Sal Terrae-Santander 1986, II, 45-62; citamos de p. 62.

73 Cf. J. Sobrino, *ibid.* 321.

74 Cf. J. Sobrino, "Misereor super turbas" *art. cit.* (1993), 38.

75 Cf. J. Sobrino, "La fe en el Dios crucificado: Reflexiones desde El Salvador" *RLT* 11(1994)31-69-70; *id. La fe en Jesucristo*, o.c. 1999, 76-79.

inspiradas por la modernidad (Iglesia para los pobres), la postmodernidad (Iglesia sin utopías), el neoliberalismo (Iglesia del mercado) Misericordia y pobreza son el ímpetu y el lugar concreto de la realización de la identidad y misión eclesial

La EdL aquí expuesta es un puente entre la tensión que continuamente tiene lugar entre el mensaje de Jesús y la transformación del mundo en Reino. La IdP articulada con misericordia y pobreza se hace notar, se hace creíble cuando reacciona ante el mundo con misericordia, cuando siguiendo al Siervo de Yahvé carga samaritanamente con el pecado del mundo. Dice Sobrino, finalmente, que con la misericordia la Iglesia le recuerda al mundo lo que más le falta.⁷⁶ El mundo hay quienes reaccionan con calumnias para que no surjan samaritanos: "Últimamente, después de los acontecimientos del este europeo, pueden llamarnos, más suavemente, ingenuos, anacrónicos, pasados de moda"⁷⁷ La misericordia y pobreza son por lo tanto un principio controversial para la Iglesia. Una Iglesia así principiada es cuestionada sobretodo por quienes no comparten la esperanza de verdadera vida, por no pensar desde y con las víctimas. La Iglesia de la misericordia y pobreza tiene entonces la tarea de configurarse de tal modo que se deje interrumpir por la deshumanización de las víctimas y por la alternativa que añoran. Así, finalmente, la Iglesia obtendrá el cauce más elemental para sensibilizar al mundo.

76 Cf. J. Sobrino, "Iglesias ricas e Iglesias pobres, y el principio-misericordia. Una Iglesia 'pobre' es una Iglesia 'rica' en misericordia", *art. cit.* (1990), 322.

77 *Ibid.*, 318.

Capítulo 13. Misión: apiadarse del herido del camino

En la eclesiología inspirada en el principio misericordia Sobrino introduce una nota de configuración eclesial para que la Iglesia que se apiade de la víctima, del herido del camino, de una gran mayoría llamada pueblo crucificado. Su aporte contribuye a que la Iglesia humanice al mundo operando y propiciando una praxis misericorde, una praxis con-movida en favor de las víctimas crucificadas. La con-moción dentro de la eclesiología es para Sobrino el paso primordial para la organización de la misión eclesial. Cabe entonces preguntarnos ¿cómo es posible desplegar una misión misericorde en tiempos de crisis, cansancio y cierta pasividad en las bases pastorales de la IdP?

Hasta ahora Sobrino ha presentado una eclesiología que inspira su misión en las prácticas y esperanzas liberadoras de la IdP. En los '90, las crisis en los movimientos liberadores y la resolución gubernamental de amnistiar a criminales de guerra en El Salvador le conducen a buscar nuevos criterios para que la praxis eclesial no permita que la desesperanza y la impunidad sustenten la instauración definitiva de la injusticia en el país. Él propone la memoria de la praxis realizada y, sobretudo, acentúa las esperanzas liberadoras como fuente de inspiración de la misión eclesial.

En esa argumentación encontramos paralelos con una corriente que el teólogo alemán J.B. Metz esboza -inspirado por su parte en la Escuela de Frankfurt- a inicios de la década de los '70.¹ En un contexto, donde ya se entreveían resquebraaduras en el edificio de una civilización basada en el progreso tecnológico y grandes metas inalcanzadas de la modernidad, Metz establecía un crecimiento en el poder de 'la dictadura anónima de las estructuras y procesos'. De ahí que instara -como primer paso- a preguntar por el *sujeto* y la *meta* del desarrollo tecnológico. Como segundo paso, Metz, desde la *perspectiva de los vencidos*, proponía una vía para salir de una situación, en la que los vencedores escriben la historia. Lo que caracterizaba a la situación mundial era el estado de una obvedad impuesta. Ante ella había que rescatar las potencialidades humanas acumuladas por del dolor infligido a las víctimas. El teólogo alemán hacía un llamado a considerar el vigor y la peligrosidad existentes en la 'conciencia política *ex memoria passionis*'.

La *memoria passionis* es una forma de solidaridad con los vencidos a lo largo de la historia. Su relevancia radica en que revierte a la actualidad el *recuerdo subversivo* de los que ya han luchado contra la opresión. Eso provoca una nueva lectura tanto de las esperanzas del futuro como de la historia transcurrida. En efecto, Metz afirma la capacidad del recuerdo doliente para captar las esperanzas de las víctimas del pasado. Así accedió a la formulación del binomio *memoria passionis* y *memoria resurrectionis*. "La resurrección que nos es dada mediante el memorial de la pasión quiere decir que los muertos, los que en otro tiempo fueron vencidos y quedaron olvidados, tienen un sentido que sigue sin liquidar."²

En la eclesiología de Sobrino hallamos los componentes de la *memoria passionis et resurrectionis*. Con ellos efectúa una lectura de la realidad desde la perspectiva de los

1 Cf. J.B. Metz, "El futuro a la luz del memorial de la pasión: una forma actual de la responsabilidad creyente", *Concilium* 8(1972)76-317-334. Reelaborado en *id.*, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Grunewald, Mainz (1976) 1984, parte II, 6, parte III, 11, cf. R.D. Dri, "Die Theologie in die historische Erinnerung", en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. Grunewald, Mainz 1997, vol. II, 325-338.

2 J.B. Metz, *ibid.* 328.

vencidos y víctimas de la historia. Pero, a diferencia de Metz, Sobrino plantea sus reflexiones en situación geográfica, históricamente localizable, con nombres y contenidos propios. Tal es el caso, por ejemplo, de calificar al Informe de la Comisión de la Verdad en El Salvador, como una verdadera conquista hecha desde abajo en El Salvador existe una tradición de verdad que con mucha lucha y muerte logró generar verdad. La memoria histórica es una tradición que perdura en el pueblo. Posteriormente Sobrino refiere la tradición de verdad a un conjunto de tradiciones: tradición de misericordia de lucha por la justicia, de celebración, de martirio, de solidaridad.³

De aquí obtiene una primera conclusión: los actos liberadores del pasado han forjado una tradición y tienen que continuar como *memoria profética*, que no se doblega ante la ley con la que el gobierno salvadoreño amnistia a todo un sistema social. Sistema, que ha sumido al país en muerte.⁴ Y como segunda conclusión tenemos, que Sobrino reconoce el triunfo de la verdad en El Salvador. Pero añade que, a pesar de los acuerdos de paz de Chapultepec (1992), el sistema sociopolítico y económico continúa igual. Los pobres no ocupan ninguna meta principal en la configuración social, económica o política en El Salvador. El teólogo de la UCA propone entonces la necesidad de desplegar las potencialidades de la esperanza y de la tradición popular, que animan y fortalecen en la larga faena de dar densidad histórica a la meta inalcanzada.⁵

Esta breve introducción sobre la tradición liberadora y la memoria profética nos ayudan a comprender que en los años '90 Sobrino enfoca la misión eclesial como una praxis desde las víctimas y contra la situación crucificada de la creación, y en favor de un mundo más humano y misericorde, sin heridos ni crucificados. En su eclesiología la misión está arraigada desde la fe en una esperanza abierta a novedades históricas e inspirada por una historia llena de cruces y el sueño de tiempos mejores.

Dedicamos el cap. 13 al estudio de los aportes de Sobrino a la misión de la IdP en la década de los noventa. Apreciaremos que en sus respuestas a los desafíos provenientes del contexto sociopolítico defiende la importancia de la esperanza y la utopía para la misión eclesial. Esos acentos permanecerán centrales en nuestro estudio de la mediación práctica de la eclesiología de una Iglesia samaritana (expuesto en el cap. 12). El orden de nuestro enfoque es el siguiente problema fundamental: el miedo a lo nuevo (13.1), que nos introduce a los desafíos de la misión de la IdP en la década de los noventa, evangelización y liberación histórica (13.2), que presenta nuevas perspectivas utópicas y reales para inspirar y proseguir una misión liberadora.

3 Cf. J. Sobrino, "Reflexiones teológicas sobre el Informe de la Comisión de la Verdad" *ECA* 48(1993)534-535, 400. En este contexto es importante recordar las reflexiones de R. Fernet-Betancourt en su artículo, "Zur Artikulation in der Philosophie: Wirkung der Befreiungstheologie auf die Philosophie", editado en R. Fernet-Betancourt (ed.) *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Grunewald Mainz 1997, vol. I, 244-266. Ahí presenta a la TdL como integrante de una tradición de liberación que se engendra privilegiando las tradiciones críticas del pensamiento europeo o norteamericano y abandonando las propias. Según Fernet-Betancourt, esto se debió al uso de filosofías eurocentricas a la inexistencia de una historia de las ideas o de la teología latinoamericanas en los programas de formación teológica y a la opción de los primeros teólogos de la liberación por la mediación socioanalítica. De ahí que haga un llamado a la TdL a un encuentro interdisciplinario con el pensamiento latinoamericano -en este caso la filosofía latinoamericana de la liberación- para que se articule más desde lo propio. Véase también en la citada obra *Befreiungstheologie* su artículo "Zur neuen theoretisch-methodologischen Abgrenzung" vol. II 364, nota 5.

4 Cf. J. Sobrino, "Reflexiones teológicas sobre el Informe de la Comisión de la Verdad", *art. cit.* (1993) 403.

5 Cf. *ibid.* 405-407.

13.1. Problema fundamental: el miedo a lo nuevo [1989-]

Sobrino advierte la necesidad de formular la relación entre el anuncio de la Buena Noticia y las víctimas en la coyuntura de los años '90. En este marco, la misión evangelizadora de la realidad encuentra dos impedimentos: uno eclesial y otro teológico.⁶ La dificultad *eclesial* radica en que primero, la Iglesia se doblega y no presenta el contenido bueno de la noticia en forma convincente y, segundo, se ha perseguido y martirizado a la IdP. A esto añade Sobrino un juicio de fe. La misión eclesial enfrenta también un problema *teológico*, porque el estado inhumanizado del mundo sofoca toda espera de Buena Nueva: no hay hermandad, debido a la presencia del pecado mortal en la creación, a la prioridad de intereses individualistas sobre la vida de todos, fenómeno que formula como la omnidinerización del mundo: todo es dinero.

De aquí concluye el teólogo de la UCA que existe un problema eclesial fundamental. La Iglesia tiene una gran dificultad para realizar su misión cuando se deja contagiar por el miedo que en el mundo se le tiene a lo nuevo, cuando pierde toda confianza y no insta a caminar en la historia. Entonces detiene su misión y se refugia en una organización puramente doctrinal, ideológica e institucional.⁷

El problema eclesial ha de comprenderse a partir de otro mayor. Hace falta la convicción "es bueno que haya Dios". Este es el problema teológico fundamental, un problema que se convierte en amenaza para la fe.⁸ La desesperanza en el mundo incide entonces en la fe. Provoca una visión indiferente hacia el aporte inspirador y salvífico de Dios a la historia.⁹

13.2. Evangelización y liberación histórica

En diversos trabajos Sobrino ya se refirió a la relación que hay entre la esperanza de un mundo mejor y la existencia de un grupo mayoritario, que debido a su situación objetiva y subjetiva, hace que la esperanza no muera.¹⁰ Ahora continúa con dicha línea, con la diferencia de que la articula más claramente dentro de la misión evangelizadora de la Iglesia¹¹, a la vez que desarrolla una reflexión sobre las utopías que inculcan las víctimas con esperanza.

13.2.1. La esperanza de las víctimas

Preguntar por la esperanza, por la expectativa de algo nuevo y bueno en el mundo, se convierte ahora en necesidad para la evangelización. Para Jon Sobrino preguntar por

6 La relación entre evangelización, esperanza y utopía es profundizada por nuestro autor en "Reflexiones sobre la evangelización en la actualidad", *RLT* 13(1996)39, 281-305. Ahí sintetiza las implicaciones eclesiológicas de la reflexión teológica que desarrolla en la década de los noventa.

7 Cf. *ibid.*, 287.

8 Sobrino completa aquí la afirmación que J. L. Segundo postulaba a inicios de los '70, cuando indicaba que el mayor problema para la fe no era el ateísmo sino la idolatría. Cf. J. L. Segundo, *Nuestra idea de Dios*, Lohle, Buenos Aires 1970. Cf. J. Sobrino, "In memoriam, Ateísmo e idolatría en la teología de Juan Luis Segundo S. J.", *RLT* 13(1996)37, 3-10.

9 El teólogo salvadoreño ha planteado en otra oportunidad la importancia de preguntar para que sirve Dios. "Dios y los procesos revolucionarios", *Diakonia* 5(1981)17, 39-56. En ese texto afirma que Dios sirve para la historia, porque como 'principio utópico' (Dios de la vida) posibilita una mejor realidad histórica que alcanzará su plenificación al final. *Ibid.*, 42. En la década de los '90 Sobrino atiende al problema de la importancia de Dios para la historia desde la perspectiva de "La salvación que trae un Dios en la cruz". Cf. *id.*, "La fe en el Dios Crucificado. Reflexiones desde El Salvador", *RLT* 11(1994)31, 49-75.

10 Cf. 7.2.2 de nuestro trabajo.

11 Cf. J. Sobrino, "Los vientos que soplaron en Santo Domingo y la evangelización de la cultura", *RLT* 9(1992)27, 273-292. Utilizamos el texto publicado bajo el mismo título en V. Codina/ J. Sobrino, *Santo Domingo '92: crónica testimonial y análisis contextual*, (Aquí y Ahora 22). Sal Terrae, Santander 1993, II, 19-39, de aquí p. 27.

la esperanza es preguntar por el lugar donde se manifiesta y por los sujetos que reivindican su contenido en la realidad. El lugar de la esperanza no es algo sobrentendido en tiempos en los que se promulga desesperanza y se le rinde tributo a quien propició muerte en El Salvador¹². El lugar de la esperanza no lo es la antropología metafísica de 'las posibilidades ilimitadas del ser'. Para el teólogo jesuita la esperanza tiene su *tópos* allí donde surge "una convicción sobre la posibilidad de que el futuro traiga el bien -y ello en presencia del mal presente."¹³ La esperanza surge allí donde hay víctimas, pueblos crucificados, que mantienen viva la expectativa de algo mejor. Para ellos, "la esperanza es como su ternura"¹⁴, que no les deja decaer ante una realidad injusta y violenta.

Como lugar de esperanza, las víctimas no generan una visión cerrada o excluyente. Ellas son portadoras de esperanza para todos. Aquí es necesario preguntarse por qué Sobrino habla de 'víctimas' y no de 'pobres'. El teólogo centroamericano tiene un motivo profético. Quiere designar significativamente una realidad humana, capaz de sobrevivir la neutralización, de quienes se han acostumbrado a la existencia de pobres. Con víctimas, Sobrino quiere mantener la atención sobre la magnitud de la tragedia de la realidad¹⁵. Víctimas significa, además, la consideración de nuevos sujetos de la praxis eclesial, tal como lo afirmaba programáticamente a finales de los '80¹⁶. El pobre o crucificado recibe un rostro específico, no reflejado en una comprensión con un mero alcance socioeconómico¹⁷. Tanto la mujer, indígenas y afroamericanos son víctimas de asimetrías específicas, de género, cultura y etnia¹⁸, no reducibles a la 'homogenización abstracta del mundo de los pobres'¹⁹. En la opinión del cubano Fornet-Betancourt, la pluralidad de sujetos indica la pluralidad en los

-
- 12 Durante una ponencia en la Romero-Haus en Lucerna en 1995, Sobrino se refirió a la celebración del aniversario de la muerte del mayor D'Aubuisson, fundador del Partido ARENA, como un hecho paradójico: se celebra como 'fundador de la democracia' al verdadero autor de la muerte de Monseñor Romero. Cf. J. Sobrino, *Gibt die Geschichte den Mördern Romeros recht?*, en Romero-Haus-Protokolle 67, Lucerna 1995, 15.
 - 13 J. Sobrino, "El mal y la esperanza", *art. cit.* (1995), 1089.
 - 14 *Ibid.*, 1081.
 - 15 Cf. J. Sobrino, "La teología y el 'principio liberación'", *RLT* 12(1995)12, 119, nota 9, "The option for the poor, today, and looking ahead into the new millennium, locally and globally", Catholic Agency for Overseas Development (CAFOD) 1999, http://www.cafod.org.uk/talk_by_jon_sobrino.htm, J. Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999, 318.
 - 16 Cf. J. Sobrino, "El futuro de la Iglesia y de la fe en Centroamérica", *Carta a las Iglesias* (1987), 134-140, citamos de *Diakonia* 11(1987)42, 107-132.
 - 17 "La categoría 'pobres' pretendía incluir los distintos aspectos de la marginalidad, quería abarcar la globalidad de la vida de todas las personas que se situaban fuera de los privilegios ofrecidos por el capitalismo". I. Gebara, "Presencia de lo femenino en el pensamiento cristiano latinoamericano", en J. Comblin y otros (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 200. Cf. H. Assmann, "Teología de la liberación mirando hacia el frente", *RLT* 12(1995)34, 102-103, original *Pasos* (1994), sept.-oct.
 - 18 Cf. J. Sobrino, "Los vientos que soplaron en Santo Domingo y la evangelización de la cultura", *art. cit.* (1992), 29-30, *id.*, "La teología y el 'principio liberación'", *art. cit.*, (1995), 115, 118. *id.*, "Vigencia de la teología de la liberación", *Exodo* (1997)38, marzo-abril. [Citamos de su reaparición en *Páginas* 23(1998)151, 97].
 - 19 Cf. R. Fornet-Betancourt, "Zur neuen theoretisch-methodologischen Abgrenzung", *art. cit.* (1997), 361-381, de aquí 368-369. El teólogo A. Wagua, perteneciente a la etnia -panameña- kuna, presenta una distinción entre las teologías indígenas y la TdL. Las teologías indígenas emergen de sus propias raíces ancestrales, entendidas como fuentes vivas y diversas, porque diverso son los pueblos que la originan. Esas teologías están expuestas al peligro de la abstracción neutralizante de una teología que se ocupe con ellas desde afuera. Con la TdL, afirma Wagua, existe una 'profunda relación de simpatía'. Desde sus respectivas autonomías, ambas teologías intercambian conceptos y se comprometen por la realización de un mundo mejor. Cf. A. Wagua, "Indianische Theologien?", en R. Fornet-Betancourt (ed.), *o.c.* 1997, 259-276. Véase también, G. Girardi, *Los excluidos ¿construirán la nueva historia? El movimiento indígena, negro y popular*, Nueva Utopía, Madrid 1994.

planes de liberación de los oprimidos y la necesidad de otras mediaciones hermenéuticas que permitan acceder a la cultura y a expresiones cotidianas. Pero, además, esto significa, entre otras, la *despedida* de un programa global de liberación y la consideración de diferentes perspectivas de liberación, como una opción *con* los pobres²⁰

Dussel se une a estas evaluaciones y presenta las ventajas de la metáfora víctimas "Menos económica, pero no por ello menos material y crítica son todas las víctimas de los sistemas funcionales, de la razón estratégico-instrumental, que se fetichizan"²¹ Pero a la vez, reconoce que 'pobre' en la TdL obedece al uso que Jesús le da como metáfora universal. De este modo pobre tiene un carácter colectivo, dentro del cual hay y son necesarias las distinciones "El 'pobre' es la última instancia de todas las 'víctimas', pero no es la única"²²

La redefinición de los sujetos específicos tiene para la TdL un alcance transformativo. Dussel propone una necesaria redefinición del discurso teológico, de tal modo, que la TdL se ocupe con las teologías de las liberaciones específicas a un nivel *abstracto*. Así la TdL pasa a ser una 'Teología de Liberación fundamental', con un meta-discurso que recoge los contenidos originados en dichas teologías²³

En la teología que Sobrino desarrolla en los '90 constatamos claramente la toma de una perspectiva en términos de una teología fundamental. Nuestro autor reconoce la especificidad de sujetos en el quehacer teológico de la TdL. No obstante hasta ahora no ha elaborado ninguna reflexión centrada en los nuevos sujetos de la TdL. Podría decirse que no acepta el reto de las *nuevas* liberaciones específicas, en cuanto no ha hecho de ellas el sujeto central de sus elaboraciones eclesiológicas o teológicas. Tal como lo demuestra en su principio *liberación*, Sobrino sitúa su discurso a un nivel *meta* y reflexiona a partir del denominador común pero elemental de las teologías de liberación²⁴. De ahí que podamos objetar, que la connotación fundamental de la TdL corre el peligro de pérdida en su actualidad contextual y, de ser así la TdL estaría repitiendo el universalismo o abstracción que le critica a las teologías progresistas, en especial a la Nueva Teología Política.

Para el chileno P. Richard, la TdL busca un nuevo paradigma con el que haga frente a la crisis del mundo de hoy. La TdL ha de constituirse como una teología de la vida, con una cultura, ética y espiritualidad de la vida, más allá del profetismo inicial que la caracterizó. Sin desconocer el valor de las corrientes teológicas emergentes en América Latina, Richard encuentra el paradigma en el motivo apocalíptico de la

20 Nos dice Fornet-Betancourt "Entonces el teólogo no *opla por* sino que se decide *con* los pobres por una alternativa portada por ellos", en su artículo "Zur neuen theoretisch-methodologischen Abgrenzung", *art. cit.* (1997), nota 23. Cf. M. Cl. Lucchetti Binghamer, "La teología de la liberación ¿una opción por los pobres?" *RLT* 9(1992)26, 189-199.

21 E. Dussel, "Teología de la liberación. Transformaciones de los supuestos epistemológicos", *Theologica Xaveriana* 47(1997) 203-214, de aquí 209.

22 *Ibid*.

23 Cf. *ibid.*, 211. Al definir la relación entre la TdL como teología fundamental y las teologías de las liberaciones específicas, Dussel hace concreta la propuesta que lanzaba en los años ochenta "Pero ya es tiempo de que la teología de la liberación deje de ser sólo teología fundamental. De hecho hace más de un decenio que ha comenzado a elaborar tratados teológicos específicos, cuya sistematicidad habrá todavía que discutir y cuyo nivel [] deberán ser mejorados en el futuro". E. Dussel, *Ética comunitaria*, (Cristianismo y sociedad 2), Paulinas, Madrid 1986, 247.

24 Cf. J. Sobrino, "La teología y 'el principio liberación'", *art. cit.* (1995), 115-140. *id.*, "Jesús y los pobres". Lo meta-paradigmático en las cristologías" *Misiones Extranjeras* (1997)161 499-511.

reconstrucción de la conciencia y de la espiritualidad con visiones y símbolos. Así propone una teología apocalíptica²⁵

Una vez que hemos accedido al contenido plural de víctimas podemos advertir su alcance fundamental en la sustentación práxica y teológica de Sobrino

Primero, las víctimas quitan el egocentrismo del mundo porque indican cómo se ha de comprender y cuál trayectoria se ha de tomar al actuar contra el mal. El mal que genera víctimas es el mal mayor en el mundo. Su comprensión ha de ser jerarquizada, de tal modo que su superación iniciará por las prioridades de los sufrientes, a través de lo que podemos denominar como una ética encarnada²⁶

Segundo, teológicamente víctimas denota una colectividad que mantiene el sentido plural contenido en el lenguaje escatológico del NT: el Reino de Dios y la resurrección de los muertos²⁷

Tercero, teológicamente, es decir, desde Dios, las víctimas tienen una esperanza crucificada que surge de una situación de muerte. Por ello mantienen la necesidad y bondad de la noticia salvífica de Dios²⁸

Tenemos así, que para el teólogo salvadoreño las víctimas, portadoras de la esperanza, tienen tres atributos

- son colectivos
- son los que más esperan
- potencian la misión evangelizadora de la construcción de la esperanza

Al relacionar este enfoque con su juicio de la realidad tendríamos el siguiente resultado

Omnidinerización	←relación de oposición →	Víctimas	←co-relación →	Esperanza y Utopía
- genera el mal mayor del mundo		- lugar de la reserva utópica - genera práctica profética y esperanzada		- genera vida justa y humana
Anti-reino		Pueblos crucificados y esperanzados		Reino de Dios

25 Cf. los siguientes trabajos de P. Richard: "La teología de la liberación en la nueva coyuntura: temas y desafíos en la década de los noventa", *Pasos* (1991)34, 1-8; *Apocalipsis: Reconstrucción de la esperanza*, DEI, San José, 1994; "La teología de la liberación en búsqueda de nuevos paradigmas", *Senderos* 15(1993)43, 39-62.

26 Cf. J. Sobrino: "El mal y la esperanza", *art. cit.* (1995), 1084.

27 Sobrino ilustra la vinculación entre fe y esperanza en las víctimas de El Salvador: la violencia de la guerra no les lleva a dudar de Dios. Por el contrario, decía un campesino: "si Dios no hubiera estado, hubiera sido aun peor". J. Sobrino: "La fe en el Dios crucificado: Reflexiones desde El Salvador", *RLT* 11(1994)31, 54.

28 Cf. J. Sobrino: *La fe en Jesucristo*, o.c. 1999, 71-72.

Nuestro autor refiere la esperanza de las víctimas al término utopía y establece una correlación entre ambos. Esta correlación también aparece en los escritos de otros teólogos latinoamericanos como el brasileño J.B. Libânio quien profundiza en el significado etimológico, antropológico y teológico de ambos términos y recuerda que la omisión del término utopía en la Biblia no implica su inexistencia en la tradición judeo-cristiana.²⁹ Así mismo, Libânio recuerda, que la utopía está rodeada de peligros, cuando, de un lado, se quieren lograr cambios históricos mediante la imposición y la fuerza. De otro lado, cuando la utopía funge como refugio de las exigencias de transformaciones históricas no deseadas, cuando conducen a aptitudes escapistas o resignadas como en el caso de las drogas. Sobrino, por su parte, problematiza primero el significado de utopía y después accede al significado relevante de la esperanza para el mundo.

La utopía no es un invento accidental. Es un sueño generado por la esperanza de las víctimas en la cruz. La utopía es así la vida para los sufrientes, es "*aquello que no ha lugar*".³⁰ Permanece *u-tópos*, porque hay quienes no le dan lugar, evitando activa y sistemáticamente la existencia de sujetos con una praxis destinada a darle su *topos* histórico.³¹ En el mundo se dan prácticas de antimisericordia³² generadas por fuerzas antiutópicas.³³ Concretamente a quienes les va bien en el sistema vigente, a los domesticados por el sistema, no les interesa ni les convienen las propuestas innovadoras de la utopía.³⁴ La presencia ya no solo del mal, sino de prácticas que lo preservan y acentúan conduce a la protesta y denuncia. Con ello la utopía de vida justa y digna infunde para todos profecía.³⁵

29 Cf. J.B. Libânio "Esperanza utopía resurrección" en I. Ellacuría/ J. Sobrino (eds.) *Mystenum Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* Madrid 1990 vol II 495-510. Libânio refiere a Pixley exégeta radicado en Nicaragua quien enumera algunas utopías veterotestamentarias. Cf. J. Pixley "Las utopías principales de la Biblia" en R. Vidales/ L. Rivera (eds.) *La esperanza en el presente de América Latina* San José 1983 313-330. Véase también J.M. Castillo *Teología para comunidades* (Biblioteca de teología 4) Paulinas Madrid 1990 379-414.

30 J. Sobrino "Reflexiones teológicas sobre el informe de la Comisión de la Verdad" *art. cit.* (1993) 405. *id.* "La teología y el principio liberación" *art. cit.* (1995) 132.

31 Cf. J. I. González Faus "Utopía del reino y realismo del dolor" *RLT* 11(1994)31, 31-47.

32 Cf. J. Sobrino "La herencia de los mártires de El Salvador" *Sal Terrae* 78(1990)929-875.

33 Cf. J. Sobrino "Reflexiones teológicas sobre el informe de la Comisión de la Verdad" *art. cit.* (1993) 405.

34 Cf. E. Düssel "Vom Skeptiker zum Zyniker (Vom Gegner der 'Diskursethik' zu dem der 'Befreiungsphilosophie')", en R. Fornet-Betancourt (ed.) *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik* (Concordia 9) Augustinus Buchhandlung Aachen 1993 55-65. V. Codina "La Iglesia: símbolo profético pascual del reinado en la historia" *RLT* 13(1996)37 66-70. J.M. Castillo "Teología de las comunidades eclesiales de base en América Latina" *RLT* 13(1996)39 221-227.

35 Sobrino establece una interrelación entre la utopía y la profecía de la siguiente manera: "*tiene que haber utopía porque la profecía nos dice que hay un mal que superar y puede haber profecía porque la utopía nos dice que hay la posibilidad de un bien*". J. Sobrino "La teología y el 'principio liberación'", *RLT* 12(1995)35 131. A un nivel europeo Moltmann continúa reflexionando sobre la necesidad de las utopías: aun cuando constata que se le declaran muertas. Al igual que Sobrino relaciona a las víctimas con la esperanza y sueños utópicos. Primero afirma, que mientras existan los pueblos oprimidos y las masas hambrientas habrán quienes desde la esperanza de una vida digna porten emblemas utópicos. Mas adelante Moltmann afirma que las visiones utópicas originadas en el sufrimiento son necesarias para posibilitar la supervivencia de la humanidad. Cf. J. Moltmann "Einde van de utopie -einde van de geschiedenis?", *Concilium* 30(1994)2, 141-143. Y E. Schillebeeckx propondrá que la Iglesia contribuya a la gestación de una cultura con dignidad humana y amor. De esa forma se solidarizará con los marginados y se hará creíble. Cf. E. Schillebeeckx "Auf der Suche nach einer Kultur der Gerechtigkeit und Liebe" en K.-P. Pfeiffer (ed.) *Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus* Verlag Königshausen Würzburg 1996 163-175.

La esperanza por su parte, tiene su reserva en aquellos que utópicamente añoran algo diferente. Sobrino enlaza aquí la esperanza de las víctimas y la utopía cristiana.³⁶ Las víctimas esperan la discontinuidad liberadora, prometida por Dios y anunciada con misericordia por Jesús. Para ellas la utopía del Reino es fuerza profética y esperanzadora que mantiene en el camino de su realización.

Lo anterior justifica que califiquemos a la teología de la misión eclesial que Sobrino elabora en los '90 como la propiciación de una praxis utópica y profética. Él quiere esperar la misión eclesial encauzando la atención creyente hacia aquellos momentos que indican que el Reino de Dios sigue irrumpiendo. Esos momentos son buenas noticias, modestos y callados, pero con una importancia primordial. Primero, para sacar a la evangelización de su crisis³⁷ y realizar la Buena Noticia en el mundo Y, segundo, para enfrentar al mal provocado por el antirreino.³⁸

13.2.2. Utopías para una evangelización esperanzada

Hasta ahora hemos estudiado los problemas fundamentales que imposibilitan la misión eclesial del anuncio y realización del Evangelio en el mundo. Sobrino ha subrayado la necesidad de regenerar la esperanza y con ello la praxis evangelizadora de llevar bien al mundo. Hemos seguido también el planteamiento de la misión eclesial en forma fundamental, con lo cual indicamos que ha reflexionado a partir del común denominador de las perspectivas en torno a las cuales concibe la orientación de la evangelización, en los niveles específico y general. A continuación examinaremos los alcances misionales de cada nivel, no sin antes anunciar que el criterio utilizado por Sobrino para formular la esperanza utópica de las víctimas es *vital* -en su sentido literal. La esperanza utópica le pertenece a quienes esperan la vida para todos. De ahí que nuestro autor pueda afirmar, que la esperanza-utopía proviene de las víctimas esperantes de liberación. Desde ellas anuncia diferentes utopías contenidas en la evangelización. Todas ellas apuntan a una misma meta, pero acentúan uno de los componentes para su reivindicación.

a) Utopía parcial

A lo largo de los '90 Sobrino formula diversas utopías específicas para la situación salvadoreña, para indicar cuál ha de ser el rumbo humanizante de la misión eclesial. En El Salvador hay que evitar que se arraigue una cultura del olvido, que conduzca a un falso perdón de los crímenes cometidos durante la guerra, y que lleve a pensar que la situación actual es inevitable.³⁹

La reconciliación de la sociedad salvadoreña

La solución de los problemas salvadoreños ha de apuntar a una *reconciliación humanizante*, que conduzca a un verdadero perdón comunitario. Un perdón que sea confesión del pecador, acogida del ofendido y que genere discontinuidad con el pasado dominado por los poderosos e intransigentes. Toda mejora en la realidad salvadoreña no puede darse cuando se copian los patrones excluyentes, con los que hasta ahora se ha escrito la historia de ese país. Sobrino esboza la misión eclesial de evangelización en El Salvador desde una perspectiva orientadora y de un modo participativo. La utopía de la verdadera reconciliación de la sociedad salvadoreña deberá fortalecer una esperanza, que partiendo del pueblo pobre y crucificado aliente a todos a ponerla a producir. Así, la unión de todos es la vía para dar cuerpo histórico

36 Cf 12 3 3 de nuestro estudio

37 Cf J. Sobrino, "Reflexiones sobre la evangelización en la actualidad", *art. cit.* (1996), 304

38 Cf J. Sobrino, "El mal y la esperanza", *art. cit.* (1995), 1089

39 Cf J. Sobrino, "Reflexiones teológicas sobre el informe de la Comisión de la Verdad", *art. cit.* (1993), 400

a la esperanza: "el mismo pueblo organizado con su poder social y las fuerzas económicas, políticas y, soñemos, los militares que tienen poder para configurar la sociedad"⁴⁰ En El Salvador, más que todo, como marco parcial, la Iglesia puede dar un aporte específico y fundamental, para edificar el perdón con la esperanza. La Iglesia ha de pregonar convincentemente la fe en el Dios liberador⁴¹ y desde ahí animar a que actúe en la historia desde el principio liberación⁴². En pocas palabras, Sobrino invita a la Iglesia salvadoreña para que asuma integralmente el significado que su fe tiene para el país: "Encargarse cristianamente de la realidad"⁴³.

b) Utopía universal

Con las utopías universales Sobrino indica otra finalidad más abarcante con consecuencias para toda la humanidad. Nuestra separación entre una utopía parcial y otra universal tiene un carácter distintivo y no apunta al derecho o superioridad de la una sobre la otra. Lo parcial, o pequeño es para Sobrino un universal concreto que señala el punto inicial, que por sus propiedades no limitantes o exhaustivos conduce a la totalidad⁴⁴.

La familia humana

Bajo el título "Utopía lo que hay que propiciar" desarrolla Sobrino el concepto utópico familia humana⁴⁵. Familia humana apunta en primer lugar al incremento de una praxis solidaria, a través de la propagación de una visión, según la cual todos estamos relacionados unos con otros, por encima cualquier otra colectividad, sea política, religiosa, económica, etc. La familia humana es así el colectivo más original, que relativa cualquier sectarismo, que conduzca a que la voluntad de un grupo, por ejemplo los países del primer mundo, se ejercite como mal para los otros. La paz, la justicia y la dignidad en el mundo son los principios aspirados por ésta utopía.

Desde la fe, la utopía de la familia humana es una referencia a la creación: todos somos hijos de un mismo Padre.⁴⁶ Para Sobrino el ideal de la familia humana no es más que una reformulación del contenido del Reino de Dios, de aquel "horizonte

40 *Ibid*, 405-406

41 Sobrino recoge aquí textualmente un contenido manifestado por Monseñor Romero (09 07 78): "La Iglesia no ofrece ningún método, pero la Iglesia ofrece los principios de la verdadera libertad: creer en el Dios liberador." J. Sobrino, "Reflexiones sobre la evangelización en la actualidad", *art. cit.* (1996), 293.

42 La relación entre la eclesiología y el 'principio liberación' (modo intelectual, específico y pático de la TdL) es una explicitación nuestra. Cf. J. Sobrino, "La teología y el 'principio liberación'", *RLT* 12(1995)35, 115-140.

43 *Ibid*, 131.

44 Cf. J. Sobrino, "Reflexiones de la evangelización en la actualidad", *art. cit.* (1996), 296.

45 Cf. J. Sobrino, "Descubrirnos como hermanos", *art. cit.* (1991), 648. *id.*, "Aniquilación del otro", *art. cit.* (1992), 227. *id.*, "La honradez con lo real", *art. cit.* (1992), 387. *id.*, "Relectura cristiana del quinto centenario", *ECA* 47(1992)528, 865. *id.*, "Quinto centenario: pecado estructural y gracia estructural", en *id.*, *El principio-misericordia*, o.c. 1992, 132. *id.*, "Apuntes para una espiritualidad en tiempos de violencia: Reflexiones desde la experiencia salvadoreña", *RLT* 10(1993)29, 197-198. *id.*, "La fe en el Dios crucificado: Reflexiones desde El Salvador", *RLT* 11(1994)31, 69-70. *id.*, "Reflexiones sobre la evangelización en la actualidad", *art. cit.* (1996), 285. *id.*, "Theologie von den Opfern aus", en C. Krieg y otros (eds.), *Die Theologie auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag*, Kaiser, Gütersloh 1996, 194. *id.*, "Solidaridad: llevarse mutuamente", *Misiones Extranjeras* (1997)157-158, 72. *id.*, "Los derechos humanos y los pueblos oprimidos: Reflexiones histórico-teológicas", *RLT* 15(1998)43, 97-98.

46 La reflexión sobre el concepto utópico familia humana, en relación con el Padre y con la meta de una solidaridad universal, comienza a gestarse a mediados de los '80. Así decía Sobrino: "La solidaridad exige urgencia y ofrece bendición. Como el reino de Dios se convierte en la perla preciosa y el tesoro escondido por lo que merece la pena venderlo todo. La recompensa es poder vivir como seres humanos, como hermanos en el mundo de hoy, como hijos todos de un mismo Padre." J. Sobrino, "Dios de la vida: urgencia de solidaridad", *Misión Abierta* 78(1985)5-6, 661.

último de lo que la Iglesia y de todos los seres humanos deben hacer."⁴⁷ Finalmente, la utopía expresa la necesidad de mantener abierta las posibilidades históricas para dar paso a nuevas relaciones entre los países ricos y pobres: "Todos necesitamos de todos, y todos podemos ayudar a todos. La historia de las relaciones entre el norte y el sur es una triste historia, pero puede cambiar y, en cualquier caso, debe cambiar."⁴⁸ La visión de la familia humana conduce entonces a superar la pregunta 'cómo beneficiarse del otro' con la ayuda de actitudes solidarias y corresponsables, que conduzcan a la resurrección de pueblos crucificados.

Civilización de la austeridad compartida

Basado en elaboraciones de Ellacuría sobre la utopía cristiana Sobrino esboza una segunda utopía de alcance universal. Él quiere que la Iglesia propicie el compartir de bienes y valores en el mundo, a partir de un nuevo modelo de civilización. Ellacuría formuló la necesidad de la configuración de una civilización de la pobreza.⁴⁹ Para el español A. González, filósofo en Centroamérica, la utopía formulada por Ellacuría tiene un alcance crítico y constructivo: "el modo de vida occidental tiene que ser criticado, por no ser universalizable. Una praxis que no es universalizable merece rechazo. Lo cual no significa, que la praxis de vida occidental ha de ser juzgada sin distinciones, sino, sencillamente, que tiene que ser cambiada de un modo radical, para que pueda ser universalizable. Desde la perspectiva de Ellacuría los pueblos pobres no tienen que corregir sus reivindicaciones, lo tienen que hacer los llamados pueblos 'desarrollados'. Todos ellos tienen que planear una nueva civilización, donde las posibilidades de sobrevivencia se extiendan a todos. Esto es lo que justamente Ellacuría llamó la 'civilización de la pobreza'.⁵⁰ La utopía formulada por Ellacuría tiene pretensiones universales. Aspira a que la mayor parte de la humanidad tenga vida.⁵¹ La utopía de vida para todos, el 'mínimo máximo' exigido por Mons. Romero, expresa la necesidad de una nueva civilización con un nuevo orden económico, social, político y cultural.⁵²

Para Jon Sobrino la utopía de la civilización de la pobreza tiene como meta el compartir con austeridad los bienes de la creación.⁵³ Es una utopía que exige una

47 J. Sobrino, "Relectura cristiana del quinto centenario", *art. cit.* (1992), 865

48 J. Sobrino, "Quinto centenario: pecado estructural y gracia estructural", *art. cit.* (1992), 132

49 Cf. I. Ellacuría, "El reino de Dios y el paro en el Tercer Mundo", utilizamos su traducción al holandés: "Het Koninkrijk Gods en de werkloosheid in de Derde Wereld", *Concilium* 19(1982)10, donde postulaba la humanización del mundo a partir de las perspectivas ofrecidas por el Reino de Dios. Desde ahí se quiere, más bien, una "civilización de la pobreza", donde lo económico -con todo su consumismo, explotación y acumulación de riqueza- no domine a la humanidad, sino por el contrario, que la humanidad domine al trabajo productivo, a través del trabajo creativo. Ellacuría continuó con esta línea de reflexión en otros artículos: "Pobres", en C. Floristán/ J.-J. Tamayo-Acosta (eds.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid, 1983, 797, "Utopía y profetismo", publicado en I. Ellacuría/ J. Sobrino (eds.), *Mystenum Liberationis*, o.c. 1990, vol. I, 393-442. Cf. J. Sobrino, "Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano", *RLT* 11(1994)33, 223-224, *id.*, "Los mártires latinoamericanos: Interpelación y gracia para la Iglesia", *RLT* 16(1999)48, 318, J. A. Senent de Frutos, "Los derechos humanos desde los pueblos oprimidos", en R. Alvarado/ J. Sobrino (eds.), *Ignacio Ellacuría, "aquella libertad esclarecida"*, (Presencia teológica 96) Sal Terrae, Santander 1999, X, 203-212.

50 A. González, "Philosophische Grundlagen einer 'Zivilisation der Armut'", ponencia ante el VI Internationales Seminar eines philosophischen Dialogsprogramms *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Aachen 1996.

51 Cf. I. Ellacuría, "Utopía y profetismo", *art. cit.* (1990), 410.

52 Cf. 8.2.1 de nuestro trabajo.

53 Cf. J. Sobrino, "Awakening from the sleep of inhumanity", en J.M. Wall/ D. Heim (eds.), *How my mind has changed*, Grand Rapids 1991, 158-173. Citamos de J. Sobrino, "Introducción: Despertar del sueño de la cruel inhumanidad", en J. Sobrino, *El principio-misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander 1992, 22. La utopía de la civilización de la austeridad compartida aparece también en *id.*, "Meditación sobre Jesús y el Espíritu (III), 'supervivencia y austeridad

configuración del mundo diferente al propagado por el mundo occidental capitalista. La crucifixión de tantos pueblos originada por esa civilización del capital constituye para Sobrino una verificación de su desuniversabilidad⁵⁴: "No ha civilizado ni a los que viven en la abundancia ni a los que viven en la miseria"⁵⁵.

Sobrino reformula el contenido de la utopía de la civilización de la pobreza como una civilización que tenga su horizonte en el compartir fraternalmente los bienes de la creación⁵⁶. El progreso no puede ser otro que bajar a los pueblos de sus cruces y compartir lo necesario para vivir. Los pobres, víctimas crucificadas, ofrecen un potencial humanizador que contrasta con el modelo de configuración de la civilización occidental. Recordando la consagrada afirmación de Puebla 1147 sobre el potencial evangelizador de los pobres, destaca lo que ofrecen los pobres para la superación de las asimetrías mundiales y la topificación de la utopía: "ofrecen comunidad contra el individualismo, servicialidad contra el egoísmo, sencillez contra la opulencia y apertura a la transcendencia contra el romo positivismo [] Es verdad por supuesto, que no todos los pobres ofrecen esto, pero es también verdad que ellos lo ofrecen y, estructuralmente hablando de forma que no la ofrece el Primer Mundo"⁵⁷.

Para Sobrino una civilización, con la meta de la consecución de la vida para todos, a través de la austeridad compartida fraternalmente, involucra redefinir el sistema económico vigente. Esto es lo que la conferencia de Santo Domingo ha llamado economía de la solidaridad, donde el objetivo primario del sistema socioeconómico sea la generación de vida para todos⁵⁸. De este modo ambiciona una descentralización de la finalidad en sí misma que rige las relaciones económicas del mundo. Después de haber reformulado la utopía de una civilización de la pobreza como civilización de la austeridad fraternalmente compartida, nuestro autor reintegra el horizonte utópico de la misión eclesial al pensamiento de Ellacuría. Una misión eclesial utópica y esperanzada que fomente la liberación y humanización de la

compartida". *Carta a la Iglesias* 16(1996)358, 16-31 de julio

54 Durante el congreso *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina* (Escorial II), celebrado en 1992, González Faus sintetizó los efectos negativos de la civilización occidental de la siguiente manera: "Y conviene proclamar que Occidente ha fundado siempre su progreso y su 'civilización' sobre existencias de esclavos, los cuales resultan sin duda el medio más eficaz para un progreso meramente material y, por eso, fueron justificados por filósofos griegos (apelando a la naturaleza), por teólogos del siglo XVII (apelando a una eficacia civilizadora -necesaria para evangelizar-) y por los modernos defensores del sistema (apelando a la eficacia económica)". J. I. González Faus, "De alternativa inmediata a fermento a largo plazo. Resumen y conclusiones", en J. Comblin y otros (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*, o.c. 1993, 352. González Faus se ha referido al respecto en otros artículos: "Antropología. Persona y comunidad", "Pecado", en I. Ellacuría/ J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis*, o.c. 1990, vol. II, 49-78, 93-106.

55 J. Sobrino, "Reflexiones sobre la evangelización en la actualidad", *art. cit.* (1996), 297.

56 Cf. J. Sobrino, "Los pueblos crucificados, actual siervo sufriente de Yahvé", en *id.*, *El principio misericordia*, o.c. 1992, 92, artículo publicado originalmente en *Concilium* (1990)232, 497-506, "¿Es Jesús buena noticia?", *art. cit.* (1993), 597, nota 3. En otro artículo la utopía de la civilización de la pobreza, como 'civilización de la austeridad compartida', se desprende del seguimiento de Jesús y desde el Espíritu Santo, 'Señor y dador de supervivencia'. Sobrino indica la presencia germinal -a pesar de equivocaciones humanas- de los dones civilizadores del Espíritu, en el pueblo y la Iglesia: "una organización popular, ensayos de economía popular y comunitaria, construcción de una Iglesia de los pobres". J. Sobrino, "Meditación sobre Jesús y el Espíritu (III), 'supervivencia y austeridad compartida'", *art. cit.* (1996), 15-16.

57 J. Sobrino, "Los pueblos crucificados, siervo sufriente de Yahvé", *art. cit.* (1992), IV, 93.

58 Cf. J. Sobrino, "Los 'vientos' que soplaron y la evangelización de la cultura", en V. Codina/ J. Sobrino, *Santo Domingo '92 crónica testimonial y análisis contextual*, (Aquí y Ahora 22), Sal Terrae, Santander 1993, 19-39. Pensamos que Sobrino está refinándose aquí a Sto. Domingo 181 y 201.

civilización revertirá la historia, acercará la historia a sus posibilidades más humanas y cristianas⁵⁹

La ecología del espíritu

Partiendo del presupuesto que la evangelización tiene por tarea la transformación de la civilización⁶⁰, Sobrino se refiere al alcance cosmológico de la misión eclesial

Primero, sitúa el problema ecológico, como un problema omniabarcador y estructural, con consecuencias para la existencia o ausencia de vida

Segundo, nuestro autor propone que se consideren los problemas ecológicos desde los males históricos. Los problemas ecológicos son una condición provocada. No son una propiedad intrínsecamente ligada a la creación. Son, por lo tanto, problemas evitables⁶¹

Tercero, resignifica metafóricamente y sutilmente el contenido ecología dentro de una perspectiva antropológica. La ecología tiene que ver con la calidad de lo que el cuerpo requiere para existir. El ser humano no es reducible a lo corporal, tiene un espíritu que se alimenta de los valores humanos, llámeseles también evangélicos o cristianos. Así como la calidad del aire influye en la posibilidad de vida corporal, así también influye la calidad de la civilización en la posibilidad de espíritu humano. La crisis ecológica no ha de pensarse solamente desde el abuso efectuado a la tierra, que provocase soluciones, que, por no afectar al mismo sistema de vida, pronto quedasen truncadas. Sobrino sistematiza una forma de salvar la mera ocupación accidental con el problema ecológico, para afrontarlo en forma sustancial. Para esto propone una ecología del espíritu que purifique a la civilización presente y genere un aire saludable para el espíritu⁶²

La difusión de una ecología del espíritu es según Sobrino una tarea eclesial. Significa, evangelizar la cultura, "humanizar el aire que respira el espíritu"⁶³. Esta tarea, en su opinión, es alentada por el acontecimiento primordial de la recuperación de la utopía de que la vida sí es posible. Este es el acto germinal de actitudes comunitarias, abiertas, comprometidas, solidarias etc., que den lugar al ideal de un mundo

59 Cf. J. Sobrino, "Relectura cristiana del quinto centenario", *art. cit.* (1992), 865, "Apuntes para una espiritualidad en tiempos de violencia", *art. cit.* (1993), 202-297, "Solidaridad llevarse mutuamente", *art. cit.* (1997), 73-74. Sobrino se basa en I. Ellacuría, "El desafío de las mayorías pobres", *ECA* 44(1989)494, 1078.

60 Cf. J. Sobrino, "Reflexiones sobre la evangelización en la actualidad", *art. cit.* (1996), 297.

61 "no es pues que la tierra está mal, sino que está maleada" nos dice Sobrino en "Reflexiones sobre la evangelización en la actualidad", *art. cit.* (1996), 297.

62 El teólogo de la UCA ya ha unido la misión de la Iglesia con el problema ecológico, a partir de la realidad salvadoreña. "Al encontrar en los pobres su lugar, la Iglesia ha resuelto en principio [...] el problema ecológico, cómo relacionarse con su ambiente para que éste propicie el crecimiento cristiano de la Iglesia y ésta propicie el crecimiento -en este caso liberación- de ese mundo." J. Sobrino, "La Iglesia de El Salvador, interpelación y buena noticia", *ECA* 38(1983)411, 28. Esta idea ha sido estudiada en la introducción al cap. 8 dedicado a la misión de la Iglesia en la década de los ochenta. Posteriormente Sobrino retoma esta reflexión en su análisis del significado de la evangelización de la cultura en Santo Domingo: evangelizar es humanizar, ocuparse del problema ecológico del cuerpo y del espíritu. Cf. *id.* "Los vientos que soplaron en Santo Domingo y la evangelización de la cultura", *art. cit.* 1992, 21. Véase también su reflexión sobre el significado de la vida y obra de Ellacuría: contribuyó a una ecología del espíritu, "introduciendo en el medio ambiente sentido de la vida y de la fe", en J. Sobrino, "Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano. Bajar de la cruz al pueblo crucificado", *RLT* 11(1994)32, 133.

63 J. Sobrino, "Reflexiones sobre la evangelización en la actualidad", *art. cit.* (1996), 288, "Solidaridad llevarse mutuamente", *art. cit.* (1997), 77-78, "Los mártires latinoamericanos. Interpelación y gracia para la Iglesia", *RLT* 16(1999)48, 318.

humanizado Ideal sin lugar en la historia por causa del individualismo, el etnocentrismo, la indiferencia, el independentismo etc.⁶⁴

La contribución de la Iglesia a una ecología del espíritu la hace más cristiana. La conduce a la realización de su identidad en el mundo y a la vivencia de su fe. La identidad eclesial concierne al ejercicio de la misión evangelizadora, con la que propicia una fe y un obrar según el bien de todos. Con su ecología del espíritu Sobrino hace un llamado para que la Iglesia acepte el reto de la crisis actual al modo de los primeros seguidores de Jesús. En medio de la inestabilidad provocada por el retardo de la irrupción del Reino, ellos no dejaron de creer en la promesa de Jesús: "a pesar de todo, rehicieron su fe y siguieron anunciando una buena noticia"⁶⁵

Desde Caracas el jesuita P. Trigo da una pista para la mediación histórica de la utopía que la Iglesia, entre otros, ha de propiciar. Él prefiere llamarla internacional de la vida a la utopía que persiste en América Latina. Es cierto, nos dice Trigo con un lenguaje apocalíptico, que en ese continente existe una situación negativa y que él llama la noche cerrada, pero también es cierto, que dentro de ella hay signos de algo diferente. "En esta hora de tajante descreación y vergonzosa resignación a lo que se presenta investido de fuerza, se está forjando también la 'internacional' de los que apuestan por la creación"⁶⁶, por la voluntad del creador. Sujetos de esta alianza son los pobres y los que asumen su causa, no los poderosos y manipulantes de la historia. Pobres y solidarizados ponen su empeño para colaborar internacionalmente en la humanización de la creación, cuando asumen la perspectiva del reverso de la historia, cuando en esa historia redescubren y recrean una tradición alternativa.

El ámbito privilegiado de esta tarea utópica lo llama Trigo la cotidianidad agónica -o digamos mundo de los pobres en el lenguaje de Sobrino-, donde a pesar de tantos daños y ofensas, aparecen redes de relaciones (familiares, vecinales), aportes y luchas de una cultura de resistencia, obsesionada por una vida humana compartida.⁶⁷ Lo cotidiano es un lugar de reserva, donde sale a la luz el potencial liberador escondido y con una larga historia de resistencia.⁶⁸

Una ampliación de las reflexiones de Trigo nos la ofrece el filósofo y teólogo argentino J.C. Scannone. Él distingue dos aspectos emergentes -cotidianos- en América Latina: "a) la emergencia de la sociedad civil en cuanto distinta del Estado como del mercado, y el nuevo imaginario cultural que le corresponde, b) el neosociacionismo de base y los nuevos movimientos sociales, en los que prevalece este imaginario nuevo."⁶⁹ Scannone presenta los efectos de estos valores latinoamericanos emergentes en una

64 Cf *ibid*, 298

65 *Ibid*, 302

66 P. Trigo, *Creación e historia en el proceso de liberación*, (Cristianismo y Sociedad 13), Paulinas, Madrid 1988, 35, cf también las páginas 270-274

67 Cf P. Trigo, "El futuro de la teología de la liberación", en J. Comblin y otros (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, o.c., 1993, 297-317, F.J. Vitoria Cordero, "La terquedad de una teología. Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina", *RLT* 9(1992)27, 353

68 Cf J. Pixley, "Una lectura teológica de la religión en Centroamérica hoy", *CRIE* (1993)119, 1-6 Original *Cristianismo y Sociedad* (1992)112, junio

69 J.C. Scannone, "El comunismo como alternativa viable", en AAVV, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, (Documentos del CELAM 141), 210, 223-229. En nuestra opinión la postmodernidad en América Latina es el descubrimiento -intelectual- no de algo que está surgiendo, mas bien de algo que ya está presente. Se descubren las críticas a una modernidad que nunca alcanzó el mismo impacto que en Europa, simplemente porque partió de una ilustración extracontinental y no prestaba atención a valores populares existentes en las culturas latinoamericanas

nueva síntesis vital con la denominada cultura adviniente. Dicha síntesis la identifica con modelos filosóficos occidentales para caracterizar los efectos de la postmodernidad en América Latina

En la actualidad, pese al fuerte receso económico de la década anterior y de la consolidación del modelo neoliberal en la presente, lo cotidiano es el ámbito donde continúan irrumpiendo, en forma creativa, nuevos movimientos sociales. A partir de las lecciones de la historia, para estos movimientos, según investigadores del DEI, lo importante es fortalecer la sociedad civil y desde ahí originar una sociedad y un poder político alternativo.

Finalmente, para Sobrino evangelizar la civilización con una ecología del espíritu, es volver a Jesús y al Reino de Dios tal como hizo la Iglesia primitiva. No significa restaurar el modelo eclesial de la cristiandad con una Iglesia mundanizada. La vuelta a las raíces eclesiales significa primero, fidelidad a la tradición fundante y con ello la recuperación del rasgo peregrino de la Iglesia, para que no se estanque, ni totalice un momento histórico de su caminar. Y, segundo, cuando la Iglesia camine según Jesús en la historia, sirve al Reino humanizando al mundo, reconstruyendo la esperanza en algo mejor, manteniendo el espíritu misericorde, profético y solidario

Capítulo 14. Martirio, nuevo nombre del seguimiento

En la presentación de la obra colectiva *Mysterium Liberationis* Sobrino propone al martirio como una perspectiva fundamental para la reflexión y comprensión de la teología latinoamericana "La vida y la muerte en América Latina no sustituyen a la reflexión teológica, pero sin aquellas ésta no puede crecer como teología latinoamericana de la liberación ni puede ser correctamente comprendida" Su afirmación recoge el sentido central de sus elaboraciones teológicas sobre el sufrimiento en la Iglesia salvadoreña Sufrimiento en el que toman parte sus hermanos de la UCA, el martirio colectivo del pueblo crucificado y todo aquel que se dedica a desenmascarar al odio que produce tales muertes

En el cap 14 recopilamos y estudiamos las reflexiones de Sobrino sobre el martirio durante la década de los noventa En la primera parte titulada el martirio de los jesuitas salvadoreños (14 1) partimos del acontecimiento que mayor peso tiene para sus reflexiones la masacre a su comunidad en las instalaciones de la UCA en noviembre de 1989 En la segunda y tercera parte, tituladas significación eclesiológica del martirio (14 2) y martirio como perspectiva fundamental para la eclesiología (14 3) estudiamos sus elaboraciones eclesiológicas a partir de la experiencia martirial de la IdP y el pueblo salvadoreño Y la última parte, con su denuncia del silencio sobre el martirio (14 4) abordamos el tema del conflicto interno en la Iglesia Nuestro autor no escribe mucho sobre las dificultades intraeclesiales, y cuando lo hace, toma al martirio como metra para indicar el desconocimiento o la poca importancia que las mas altas autoridades de la Iglesia prestan al testimonio de tantos cristianos salvadoreños y latinoamericanos

14.1. El martirio de los jesuitas salvadoreños [1989-1990]

Jon Sobrino se refiere en un vasto escrito a los sucesos de noviembre de 1989 que titula *Compañeros de Jesús El asesinato-martirio de los jesuitas*² Su contenido documenta el lazo comunitario que vinculaba a nuestro autor con los martinizados Compañeros de Jesús es el título que los asesinados se merecen, porque con sus vidas y muertes se hicieron verdaderos compañeros de camino de Jesús

En primer lugar, los jesuitas, Juan Ramón Moreno, Amando López, Segundo Montes, Ignacio Martín-Baró³, Joaquín López e Ignacio Ellacuría, eran hombres que entregaron sus capacidades al servicio del pueblo salvadoreño Tal trabajo lo realizaron desde diferentes campos, pastorales, teológicos e interdisciplinarios (sociología, politología, filosofía y psicología social) Lo hicieron porque pensaron que así podrían poner humanidad donde abunda la inhumanidad

En segundo lugar, el modo como pretendieron responder a la realidad salvadoreña justifica que se les denomine hombres con espíritu Hicieron su trabajo con compasión, misericordia y fortaleza le sirvieron a los salvadoreños al tener como referente hermenéutico un tratamiento más historizado de la realidad, escucharon el

1 J Sobrino "Presentación", en I Ellacuría/ J Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta Madrid 1990, 9

2 Reflexión escrita en noviembre de 1989 y editada entre otros, en la colección *Aquí y Ahora* 4 Sal Terrae Santander 1990, cf nuestra introducción a la parte III "La IdP en la posguerra"

3 Cf M Benedetti "Perfil de Ignacio Martín-Baró un psicólogo social asesinado", *Carta a las Iglesias* 11(1991)239, 7-10

clamor de las mayorías, soportaron calumnias, amenazas, atentados, para finalmente entregar la vida

a) Contemplativos en la acción por la justicia

Hasta aquí Sobrino describe el ser de los jesuitas desde un quehacer, que combina el espíritu evangélico y el dejarse mover por una realidad clamorosa. Además de esto, nuestro autor interpreta la vida de su comunidad martirizada como la realización histórica de la espiritualidad ignaciana. Esto lo narra en un estilo autobiográfico. "De san Ignacio solíamos recordar los grandes momentos de los Ejercicios. La contemplación de la encarnación, para ver nosotros el mundo real con los ojos del mismo Dios, es decir, el mundo de la perdición, y para reaccionar con las entrañas del mismo Dios, es decir 'hacer redención'" ⁴

La opción por los pobres de la comunidad de la UCA la justifica Sobrino también ahí. Se dejaron inspirar por la meditación de las dos banderas, que insta a optar por la pobreza cristiana, que lleva al bien, y no por la riqueza, que conduce al mal.

La meditación ignaciana sobre el Cristo crucificado fue contextualizada en El Salvador. Los jesuitas se preguntaron por la complicidad propia en la crucifixión del pueblo y por la omisión de todo intento de bajarles de sus cruces. Ellos lograron conjugar el adagio "contemplativos en la acción" en una forma históricamente relevante: con la praxis de bajar de la cruz a los crucificados. Esto es lo que indica la formulación "contemplativos en la acción por la justicia" ⁵

Esta unidad entre el *ser* y *estar*, *contemplar* y *hacer* se convierte en una unidad amenazante para el poder económico, político y militar. El espíritu cristiano y su realización en El Salvador originaron un juicio profético, no sólo hacia quienes tenían el poder de dar muerte en el país, sino también hacia un sistema no-popular. De ahí que Sobrino sistematice el significado profético del martirio con palabras de Mons. Romero, quien decía que se mata a quien estorba. Él sustenta esta tesis en la medida en que explica el por qué de la muerte de los jesuitas.

b) Asesinados por un sistema idólatra

La muerte les sobreviene por la relevancia amenazante del trabajo de los jesuitas al sistema de poder. La comunidad martirizada no confiaba en la posibilidad de una finalización bélica de la guerra civil. Confiaron en una solución proveniente del diálogo-negociación entre el gobierno y la oposición agrupada en el FMLN. Para lograr este objetivo los jesuitas desarrollaron una labor social, diplomática, política y profética ⁶

Sobrino propone un marco mundial para juzgar a los actores de la masacre. Aquí prevee la existencia de una complicidad internacional y nacional, que no proviene de un incidente, sino de una estrategia sistemática de aseguración de poder. El asesinato tiene que ver con la omisión del primer mundo con respecto a los sucesos

4 J. Sobrino, *Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas*, o.c. 1990, 16

5 Las aseveraciones de Sobrino sobre la inspiración ignaciana en su comunidad se reflejan en uno de sus escritos, cronológicamente localizables al inicio de sus actividades académicas como teólogo en San Salvador. "El Cristo de los ejercicios", *Chnstus* 40(1975)476, 44-54

6 Sobrino recuerda el reconocimiento académico *honoris causa* a uno de los mediadores extranjeros que más abogaron por la finalización política del conflicto: el exmandatario costarricense Óscar Arias, galardonado con el Premio Nobel de la Paz 1987. Su posición recogió la propuesta abogada por el grupo de Contadora (formado por Colombia, México, Panamá y Venezuela) que no contó inicialmente con el apoyo de los EE.UU. y que llevó finalmente al acuerdo de Esquipulas II, clave para el Acuerdo de Chapultepec de 1991. Cf. pto. 6.1.3 de nuestro estudio

salvadoreños; tiene que ver con el deseo económico de la acumulación ilimitada; tiene que ver con la impunidad en una administración de la justicia deficiente.

En un plano teológico, Sobrino afirma que se les dio muerte porque fueron estorbo para los ídolos, cuando dijeron la verdad de la realidad y plantearon mejores soluciones.⁷ La verdad fue dicha por ellos en la forma de una denuncia-profética, que implica el juego dialéctico de decir cuál es la mentira. Desde el criterio del mayor bien para el pueblo la comunidad de Sobrino acompañó a los movimientos populares crítica y constructivamente.

En este contexto el teólogo de la UCA recuerda el peso fatal de los ídolos. En su teología los ídolos son integrantes de una significación metafísica de la existencia de la maldad en la historia, introducida con su teología del Dios de la vida a finales de 1979.⁸ El mal existe porque existen los constructores del antirreino en la historia, que no rinden culto al Dios verdadero, sino a los ídolos de muerte y falsedad. Sobrino establece aquí criterios teológicos para una lectura de la realidad. Así afirma, que en El Salvador el rasgo principal de estos ídolos es la intolerancia de la verdad. Aparentemente, continúa Sobrino, los ídolos son tolerantes, porque no se oponen a los cambios que bajo el nombre de democracia se van dando en el país. A la hora de la verdad, sin embargo, estos cambios electorales solamente afectan la realidad del país en forma superficial y en baja intensidad, porque están limitados por planes neoliberales. La represión continúa, el sistema idolátrico la enmascara con mentira, y se defiende con intolerancia mortal contra quien de a conocer la verdad.

14.1.1. El testimonio de Ignacio Ellacuría [1990-1994]

Dentro de la comunidad martirizada Jon Sobrino dedica una atención central a Ignacio Ellacuría, con quien convivió 15 años en la comunidad al servicio de la UCA. Ellacuría no solamente se distinguió dentro de ella por su liderazgo, sino que también por fuerte impetu en favor de las opciones cristianas de la comunidad. La producción científica de Ellacuría se caracteriza por la variedad temática, la rigurosidad de sus diseños y la calidad de sus contenidos. Pero más que todo se distingue porque fue una producción que surgió del deseo de dar cabida a la liberación en la historia.

Poco después de su asesinato aparece un artículo en el que Sobrino rinde homenaje a su memoria.⁹ La testificación martirial que Ellacuría dio a su propia teología constituye la interpretación central de nuestro autor. Su tesis central es que Ellacuría no solamente escribe sobre pueblos crucificados¹⁰, sino que como teólogo se inserta en extremo en ese pueblo.

Esta tesis la sustenta Sobrino con elementos provenientes de la tradición paulina de la cruz, recuperada al inicio de la edad moderna por M. Lutero y reformulada en nuestros

7 Cf *ibid.*, 22

8 Cf J. Sobrino, "La aparición del Dios de la vida en Jesús de Nazaret", en P. Richard y otros, *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, DEI/CAV, San José/Managua 1980, 79-121, artículo que hemos abordado en el segmento 4.4.5, J. Sobrino, "Los mártires jesuánicos en el tercer mundo", *RLT* 16(1999)48, 251-252.

9 Cf J. Sobrino, "La comunión eclesial alrededor del pueblo crucificado. A la memoria de Ignacio Ellacuría", *Concilium* 26(1990)232, 487-505. Cf V. Codina, "Ignacio Ellacuría, teólogo y mártir", *RLT* (1991)21.

10 Cf I. Ellacuría, "El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica", *RLT* (1989)18, 305-333. Publicado originalmente en AAVV, *Cruz y resurrección, Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, CRT, México 1978, 49-82.

días por Moltmann¹¹ Su núcleo es la relación entre el Siervo de Yahvé de Isaías y el pueblo de hoy día, humillado, despojado, torturado y condenado a muerte Ellacuría no solamente capta con su pluma esta realidad histórica del pueblo al teologizarla La capta también con su vida

En un análisis más profundo sobre la persona de Ellacuría Sobrino presenta a la unidad entre la vida, obra y pensamiento como principio hermenéutico para acceder a Ellacuría 'el hombre y el cristiano'¹² Este análisis tiene como fondo los principios en los que Ellacuría fundamentó su actuar, contemplar y pensar la espiritualidad ignaciana, la teología del pueblo crucificado, la filosofía de X Zubiri y ante todo la realidad salvadoreña

En el marco analítico de Ellacuría, 'el hombre', Sobrino le presenta como un cristiano con una compasión y misericordia incondicional, propia de un buen samaritano ¹³ Aquí, nuestro autor profundiza en los elementos intelectuales con los que Ellacuría ejerce la misericordia

- Objetividad, para un tratamiento acercado, captado y analizado de la realidad
- Realismo, para aproximarse a la meta mayor en forma relevante
- Profecía, para desenmascarar la totalización de la maldad
- Utopía, para advertir, sugerir y propiciar aquello, que por estar por encima de las adversidades conduce a la plenificación de todo ¹⁴

Estos cuatro elementos permiten a Ellacuría mirar al mundo real, con pasión por la justicia y una amor específico y eficaz La rectoría de la UCA, su actividad política en El Salvador y el ejercicio de su inteligencia¹⁵ son ámbitos a través de los cuales Sobrino se sirve para destacar las consecuencias de la irrupción del mundo real en la vida de Ellacuría Él se dejó interpelar por la realidad y procuró hacer de la universidad una entidad con inspiración cristiana, que busca la verdad para liberar No derivó en una posición resignada o intransigente Con apertura utópica buscó soluciones reales para la situación salvadoreña Esto lo conduce a dos exilios políticos en Managua en 1981 y en Valladolid en 1982 Los exilios tienen lugar después de sus propuestas para una solución al conflicto político-militar (1980) y negociada (1981) ¹⁶

Y en cuanto al ejercicio de la inteligencia, Ellacuría reflexionó los componentes del proceso de inteligir a partir del lugar de los pobres Para ello distinguió tres momentos

11 Cf J Moltmann *Der gekreuzigte Gott Das Kreuz Chnsti als Grund und Kntik chnstlicher Theologie*, Kaiser, Munchen 1972

12 Cf J Sobrino "Ignacio Ellacuría 'El hombre y el cristiano' 'Bajar de la cruz al pueblo crucificado'" (I), *RLT* 11(1994)32, 131-161/ (2) *RTL* 11(1994)33, 215-224

13 El motivo bíblico del buen samaritano ya ha sido atribuido a toda la comunidad martinizada, tal como lo hemos recogido en el punto anterior

14 Cf en nuestro estudio "Utopías para una evangelización esperanzada" (13 2 2) Muchas de las propuestas utópicas de Ellacuría han sido analizadas filosóficamente durante el Primer encuentro mesoamericano de filosofía San Salvador 11- 15 de noviembre de 1994 y recogido en A González (ed.), *Para una filosofía liberadora*, UCA, San Salvador 1995, también vease R Alvarado/ J Sobrino (eds), *Ignacio Ellacuría, "aquella verdad esclarecida"* (Presencia teológica 96) Sal Terrae, Santander 1999

15 Cf L Kaufmann, "Ignacio Ellacuría als Befreiungstheologe", *Orientierung* 53(1989)22 240-241, J I González-Faus, "Dankesschuld an Ignacio Ellacuría" *Orientierung* 54(1990)20, 217-220, J L Alvarado Pisaní, "Vida y pensamiento de Ignacio Ellacuría (1930-1989)" www.uca.edu.ni/ellacuna/articu.htm, A González (ed.), *Para una filosofía liberadora o c* (1995) donde la filosofía de Ellacuría ocupa el referencial central de las ponencias J Sols Lucía *El legado de Ignacio Ellacuría Para preparar el decenio de su martirio*, Cristianismo i Justicia 86 Barcelona 1998

16 Cf 6 1 3 del presente estudio

- noético encarnarse en la realidad
- ético cargar con la realidad
- práxico encargarse de la realidad¹⁷

La finalidad de la inteligencia no es la acumulación de conocimientos. Desde los tres momentos recordados por Sobrino, tenemos que Ellacuría concibió los aportes del pensamiento sobre la base de su relevancia para lograr así la mayor realización posible del Reino de Dios.

Ellacuría presentó a las CEBs y a la universidad como dos lugares físicos desde los cuales se reflexiona la teología. El primer lugar físico tiene por ventaja 'la inmediatez a la realidad de la vida y de la fe, por la calidad de su esperanza y de su compromiso martirial', a pesar del peligro de inmediateísmo. El segundo lugar, posibilita análisis estructurales, interdisciplinaridad y rigurosidad, a pesar del peligro del distanciamiento de la realidad¹⁸. Universidad y CEBs son así lugares físicos con una riqueza epistémica equilibrante¹⁹.

Finalmente, Sobrino agradece a Ellacuría su inteligencia y creatividad. Ellacuría comunicó fe y misericordia en forma ejemplar, porque hizo del dolor de los crucificados un dogma inmovible²⁰.

14.2. Significación eclesiológica del martirio

Las reflexiones anteriores sobre el martirio de la comunidad de la UCA tienen para Sobrino un alcance eclesiológico. Él las condensa dentro de una perspectiva contextual y otra eclesiológica. Contextual, porque toma al martirio como un problema de la realidad sociopolítica que ayuda a evidenciar las masacres que ha sufrido el pueblo. Y eclesiológica, porque los martirizados ejemplarizan la vocación samaritana en la IdP. La eclesiológica de una Iglesia samaritana rica en misericordia encuentra en el martirio ya no solamente una base de inspiración, sino una verificación de su fe, gran amor y decidida misión en favor de las víctimas salvadoreñas.

14.2.1. Iglesia que ha vivido como Jesús en El Salvador

¿Cómo interpreta Sobrino el significado contextual y eclesiológico de los mártires salvadoreños? Él hace de sus muertes, primero, una clave de interpretación hermenéutica de la realidad sociopolítica. De ahí obtiene que los martirizados refieren al asesinato de una cantidad mayor de salvadoreños cuyas muertes permanecen anónimas por carecer de vinculación institucional alguna²¹. Segundo, eclesiológicamente, los jesuitas testimonian la encarnación y entrega de la IdP. Hicieron creíble a la IdP porque verificaron en extremo el compromiso eclesial por la causa de los pobres. De esta manera el testimonio eclesial de vida y muerte de los jesuitas expresa la primacía que le dieron a la misión evangelizadora sobre la Iglesia misma. Con ello la Iglesia no se confunde ni con el Mediador (Jesús) ni con la

17 Cf J. Sobrino, "Ignacio Ellacuría: El hombre", *art. cit.* (1994), 147.

18 Cf *ibid.*, 148.

19 Cf *ibid.*, 147-148. Sobrino ha realzado la importancia de las CEBs y la universidad como lugares físicos del quehacer teológico. Estos lugares capacitan con mayor integridad para hacer teología desde las víctimas. Cf J. Sobrino, "La teología y el 'principio liberación'", *RLT* 12(1995)35, 124-126.

20 Cf J. Sobrino, "Carta a Ignacio Ellacuría", *Carta a las Iglesias* 10(1990)223, 12-13.

21 Esta afirmación se desprende también de la muerte a Julia Alba, cocinera de los jesuitas y a su hija Celina. Ambas habían buscado refugio en la residencia de los jesuitas y fueron asesinadas para eliminar a los testigos de la masacre.

mediación (el Reino de Dios)²² El Dador y los acogedores de la Buena Noticia de Dios para el mundo son puestos como lo primero

Los jesuitas martirizados pertenecen según Sobrino a la tradición eclesial promovida por el Vaticano II y el conflicto que surge en la Iglesia en torno a la interpretación de sus contenidos. Los jesuitas muestran los frutos generados por el desarrollo eclesial de los últimos tiempos a partir de la recepción y latinoamericanización del Concilio, efectuada por la Conferencia de Medellín. De aquí surgió la IdP, cuyos frutos, sin embargo, no han sido apreciados. En lugar de preguntarse si la IdP hace a la Iglesia verdadera Iglesia en El Salvador, en lugar de atender a la humanización de la sociedad salvadoreña efectuada por la IdP, se le condena. Autobiográficamente afirma Sobrino: "sufrimos, porque se le condena muchas veces sin dialogar con ella. Y sufrimos, sobre todo, porque no se reconoce ni se acepta agradecidamente que esa Iglesia de los pobres, con todas sus limitaciones y errores está produciendo mucha fe, esperanza, mucho amor y mucho martirio"²³

Posteriormente nuestro autor acredita cristológicamente la raíz profunda que inspira a la IdP. Si en la vida de los miembros de la IdP no se quieren aceptar sus valores cristianos, al menos *a posteriori*, en su muerte si se pueden aceptar: "si tantos han muerto como Jesús es que muchos han vivido como Jesús. Esto es lo que ilustra la vida y la muerte de Monseñor Romero, de los sacerdotes y religiosas asesinados, de tantos sencillos cristianos, catequistas predicadores de la palabra, miembros de comunidades de base, y ahora de estos seis jesuitas"²⁴. Con ello adapta un modelo hermenéutico de la cruz -como interpretación de la vida del Jesús histórico- al discurso eclesiológico sobre el sentido del martirio. El martirio es un acontecimiento fundado en un camino histórico, de quienes han descentrado la Iglesia en favor del Reino de Dios.

Los jesuitas ilustran, pues, el arrojo martirial de una Iglesia que con su encarnación asume la cruz del pueblo salvadoreño.²⁵ A través del martirio la Iglesia se hace santa. "El mártir es un sacramento eficaz, productor de verdad para la Iglesia" nos dice Leonardo Boff, quien más adelante añade "La Iglesia es santa a causa de sus santos."²⁶ El martirio en la IdP es verificación del amor mayor y el compromiso con que se ha asumido la misión eclesial.

La sangre derramada es para Sobrino un motivo de esperanza, a fin de que se levanten las sospechas contra la IdP y se entable un diálogo intraeclesial y se pueda asumir la misión de una manera más conjunta.

14.2.2. Iglesia samaritana

Un año más tarde Sobrino agrega otra apreciación eclesiológica a las reflexiones anteriormente expuestas. Los jesuitas masacrados son un ejemplo de la viabilidad de una IdP connotada como una Iglesia de la misericordia.²⁷ Ellos fueron samaritanos dentro de la realidad salvadoreña. No pasaron de largo y se apiadaron del pueblo pobre, del herido del camino. Al apiadarse miraron lo que le sucedía al herido. Esta fue una impresión que moldeó su pensar, juzgar y actuar: "no sólo pusieron los ojos en el herido, sino también en los salteadores, en aquellas estructuras que lo producen

22 Cf. J. Sobrino, "La centralidad del 'Reino de Dios' en la teología de la liberación", *RLT* 3(1986)9, 247-281, artículo que hemos abordado en los puntos 7.4.2 y 7.5.1

23 *Ibid.*, 36

24 *Ibid.*, 38

25 Cf. *Ibid.*, 46

26 L. Boff, "Reflexión sistemática sobre el martirio", *CENCOS* 18(1996)204, 31

27 Cf. *Ecología del principio-misericordia*, en el punto 11.4.1 de nuestro estudio

por necesidad. No sólo quisieron curar heridas, sino erradicar sus causas y proponer las mejores soluciones ¹²⁸

La interpretación del martirio aparece, además, en clave de resurrección para el país y la Iglesia. Generó la mirada del mundo hacia la situación salvadoreña, mirada expresada también con gestos de solidaridad intereclesial. Fue un llamado de atención mundial a la intromisión estadounidense en El Salvador. Con ello la Iglesia sirvió al proceso de paz.

14.3. Martirio como perspectiva fundamental para la eclesiología [1992-]

Recogeremos la caracterización que Jon Sobrino hace del martirio desde una perspectiva fundamental en 1989: es el *Sitz im Leben und im Tode* para reflexionar y comprender a la TdL. Tal apreciación es especificada dos años más tarde. En efecto, una síntesis y formulación consistente de la tradición martirial de la IdP salvadoreña nos la ofrece a través de un llamado a connotar a la TdL como una teología que también sea del martirio.²⁹ De este modo aprovecha la oportunidad que el II Encuentro Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina³⁰ le ofrece para la propuesta de nuevos horizontes para la TdL. Con la connotación de la TdL como una teología del martirio, Sobrino complementa causalmente sus reflexiones sobre una teología de la misericordia³¹. También recoge la tradición de L. Boff, quien expuso la necesidad de elaborar una teología que se ocupase con el acontecimiento previo a la liberación. Boff formuló a la TdL como una del cautiverio y de la liberación para afrontar teológicamente la terrible represión sufrida en Brasil en la década de los '70 ³²

La tesis central del aporte de Sobrino al Escorial II, es que la realidad de la IdP de El Salvador ha dado suficientes datos históricos para que se pueda captar teológicamente la relación que existe entre la liberación y el martirio.

Sobrino comprende por datos históricos aquellos sucesos que acontecen en la realidad salvadoreña: una situación de opresión, la existencia de esperanza en los pobres, de un proceso de liberación, donde participan movimientos populares y se dan entregas martiriales. El teólogo salvadoreño explicita el último elemento de la realidad a través de la distinción de los diferentes sujetos martirizados.

Hay los mártires activos, quienes enfrentan directamente los mecanismos de opresión. Hay también los mártires anónimos. Esta distinción recae, primero sobre la mayoría pobre, víctima de la violencia. Segundo, recae también sobre aquellos que son dados

28 J. Sobrino, "La herencia de los mártires de El Salvador", *Sal Terrae* 78(1990), diciembre 872. Las apreciaciones de Sobrino sobre la importancia de la parábola del buen samaritano para la Iglesia había sido una de las preocupaciones eclesiológicas de Juan Ramón Moreno en su artículo "Evangelización", recogido en I. Ellacuría/ J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis*, o.c. 1990, 155-174.

29 Cf. J. Sobrino, "De una teología solo de la liberación a una teología del martirio", *RLT* 10(1993)28, 27-48. Este artículo ha sido sintetizado junto con la teología del Dios de la vida en *id.*, "Verlossing van het geweld", *Concilium* (1997)4, 48-66.

30 Congreso celebrado en Madrid del 29 de junio al 4 de julio de 1992 y conocido como el Escorial II, por remitirse a que tuvo lugar veinte años atrás, en el mismo sitio (julio 1972). Cf. J. Comblin y otros (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993.

31 Cf. J. Sobrino, "Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como 'intellectus amoris'", *RLT* 5(1988)15, 243-266.

32 Cf. L. Boff, "Teología da captividade. A anti-história dos humilhados e ofendidos", *Grande Sinal* 28(1974), 355-368, recogido más tarde con otros trabajos en torno a la misma temática en su obra, *Teologia do cativo e da libertação*, Lisboa 1976.

a muerte -tal como Sobrino los ha expuesto en otro lugar³³-, cuando asumen medios violentos para la defensa de la vida de los pobres, última alternativa al sin salidas de un sistema cerrado. En último caso, existen los mártires pasivos, quienes indefensamente mueren simplemente por ser pobres. Su martirio va asociado a su santidad. Ellos constituyen un pueblo crucificado, cuando niños, ancianos, pobres e indígenas cargan sobre sus hombros la cruz de la pobreza, porque -a un nivel más amplio- "el tercer mundo carga con lo que han puesto sobre sus hombros los otros mundos. Esa carga los destroza y mueren como el siervo"³⁴

El teólogo de la UCA fundamenta la necesidad de una teología de la liberación y del martirio a través de la propuesta del martirio pasivo, como horizonte de la praxis de defensa de la vida y que genera los dos primeros tipos de martirios, el activo y anónimo

Teológicamente, Sobrino formula la relación entre el martirio y el Reino. Esto lo fundamenta con la ayuda de dos premisas

En la primera, establece la relación entre el Reino de Dios y la liberación. Aquí argumenta cristológicamente el concepto teológico liberación mantiene la unidad cristológica entre la transcendencia y la historia. Esta unidad es relevante, porque compagina el ideal de la existencia cristiana como un estar en la historia con utopía y esperanza³⁵

En la segunda premisa Sobrino funda la unidad entre la cruz y el martirio. Él recurre aquí también a su cristología de la liberación, que da por sobrentendida, cuando puntualiza la importancia hermenéutica que tiene el martirio en Centroamérica para la captación de la cruz de Jesús: el martirio por el Reino de Dios. Cruz y martirio constituyen una unidad que produce frutos relevantes: permite captar el hecho de que muchos ofrezcan sus vidas al luchar por la vida de otros. Permite considerar al martirio como ofrenda de la vida por amor a los otros. Y, lleva a la revaloración del martirio como santidad primaria, cuando la vida de alguien resulta truncada por el antirreino, por querer liberar con la profecía denunciante de muerte y la utopía de una vida más humana

Así accede Sobrino a la conclusión, que los mártires son mártires del Reino de Dios³⁶

14.3.1. Cruz, martirio y Reino

La connotación de la TdL como una teología también del martirio tiene consecuencias profundas para la EdL de Sobrino. De hecho, él recurre a su lógica de reflexión y articula la realidad teológica del martirio a partir de lo más fundamental de la vida cristiana: el Reino de Dios. Si el martirio ha sido centrado en otra vertiente cristiana, Sobrino procederá a desarticularlo de donde esté y lo reubicará sistemáticamente a partir de su relación con el Reino de Dios y la mediación cristológica: mártires del Reino de Dios y mártires jesuánicos

La identificación del martirio como actualización de la crucifixión de Jesús, por su servicio al contenido histórico y transcendente del Reino, des-ecclesializa la concepción

33 Cf. J. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, UCA, San Salvador 1991, 448-449

34 *Ibid.*, 433

35 Cf. J. Sobrino, "De una teología de la liberación a una teología del martirio", *art. cit.* (1993), 37

36 Cf. *ibid.*, 39

del martirio³⁷, para re-situarlo en el ámbito original de su comprensión. El martirio proviene del seguimiento actualizado de Jesús. Tal identificación con el Crucificado conlleva a un servicio martirial al Reino de Dios. De ahí que nuestro autor pueda afirmar que los mártires 'son mártires de la humanidad, de los pobres'³⁸. Desde el ámbito comprensivo proveniente del Reino de Dios, el martirio no puede circunscribirse al mero clásico *odium fidei*³⁹. Hay que fijarse en sus especificidades contextuales.⁴⁰ Tal como lo indica la experiencia eclesial latinoamericana el martirio es también *odium iustitiae*⁴¹.

Esta opinión es compartida por otros teólogos latinoamericanos. El fallecido teólogo mexicano J. Limón distinguió entre la muerte por *odium fidei* y por el *odium* a quien siguiendo a Jesús lucha por la vida solidaria del Reino. El primer tipo de martirio se refiere a la muerte como confesión de fe en medio de incrédulos. El segundo, en cambio, es más apto para captar eclesiológicamente al martirio en América Latina. Se aproxima a la persecución considerando la condición de una perversión religiosa. Los perseguidores no admiten que nieguen a Dios y, sin embargo, crucifican y dan muerte a los constructores del Reino.⁴²

Desde una perspectiva salvadoreña el teólogo de la UCA J. M^a Tojeira va más allá al sistematizar al martirio con una terminología más histórica y antropológica.⁴³ Con base en la teología patristica y en los testimonios de Mons. Romero y de los jesuitas de la UCA, Tojeira se esfuerza por recuperar el significado del martirio desde la perspectiva del perseguido y no del persecutor. En su opinión la definición del martirio como *odium fidei* es problemática. Hasta el siglo II el martirio no era definido por el *odium fidei*, sino por aquellos frutos constructivos que se desprendían de la fe y el amor del perseguido. En la actualidad los perseguidores no se declaran enemigos de la Iglesia. Por el contrario, -tal como sucedió en El Salvador- el perseguidor hace alianza con sectores de la Iglesia para hacer su persecución más eficaz. "En efecto, en regímenes que pueden ir desde el Timor Oriental invadido, hasta la democracia formal de Guatemala, los cristianos se vuelven sospechosos, e incluso mueren asesinados, no tanto por la fe que profesan, sino por los compromisos que la misma implica."⁴⁴ El martirio de los últimos tiempos no obedece entonces, de un *odium fidei*, sino de un odio a la humanidad.⁴⁵

Finalmente, en la EdL de Sobrino la des-eclesialización del concepto martirio y su redefinición, a partir de la realidad, la cristología y la teología del Reino, tiene como objetivo una legitimación y verificación de la misión liberadora en Iglesia. La des-eclesialización del martirio tiene su correspondencia en el descentramiento eclesial, como condición indispensable para el servicio al mundo según el Reino.⁴⁶ El martirio además de dar un aporte a la localización del verdadero centro en la vida y misión

37 Cf. *ibid.*, 37

38 Cf. *ibid.*

39 Cf. J. Sobrino, "Los mártires jesuánicos en el tercer mundo", *RLT* 16(1999)48, 239-241

40 Cf. J. Sobrino, "La teología y el 'principio liberación'", *RLT* 12(1995)35, 136-138

41 Cf. J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, o.c. 1991, 442, *Id.*, "Los mártires jesuánicos en el tercer mundo", *art. cit.* (1999), 243

42 Cf. J. Jiménez Limón, "Sufrimiento, muerte, cruz y martirio", en I. Ellacuría/ J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis*, o.c. 1990, 488-494

43 Cf. J. M^a Tojeira, "Martirio en la Iglesia actual, testigos de Cristo en El Salvador", *Miscelánea Comillas* 54(1996)105, 339-374

44 *Ibid.*, 349

45 Cf. *ibid.*, 348

46 Cf. J. Sobrino, "Los mártires jesuánicos en el tercer mundo", *art. cit.* (1999), 251

eclesial indica la existencia de una oposición antagonica a la construcción y venida del Reino. Indica, que la toma de una opción por las victimas no puede pasar por alto el poder del mal. Este es el poder del antirreino que amenaza y hace de la cruz un riesgo permanente para el seguidor de Jesús. Como realidad histórica, el martirio es el indicativo de la bipolaridad del mundo de las víctimas. Un mundo con *Sitz im Leben und im Tode* y que funge de matriz reflexiva de la EdL.⁴⁷ De este modo Sobrino retoma la unidad liberación-martirio. La presenta como una unidad originada por una espiritualidad⁴⁸ misericorde⁴⁹, de quienes utópicamente se entregan sin reserva a la tarea de revertir la historia⁵⁰. Los mártires le recuerdan a la Iglesia que al mal se le carga desde dentro de la historia, cuando se lucha eficazmente por la vida.⁵¹

14.4. Denuncia del increíble silencio sobre el martirio

En la década de los noventa Jon Sobrino no escribe sobre el conflicto en torno a la IdP -sea a nivel intra o extraeclesial- con la misma intensidad del pasado. Sus pocas reflexiones al respecto parten de la dolorosa experiencia del desconocimiento sistemático de la tradición martirial acumulada en El Salvador desde el asesinato de Rutilio Grande, en la segunda mitad de la década de los años '70. En los años '90, la ignorancia del martirio de su comunidad por sectores tanto de la Iglesia como de la sociedad constituyen para nuestro autor una referencia analítica. En esta parte recogemos sus reflexiones sobre el conflicto intraeclesial, partiendo del significado del martirio para la Iglesia latinoamericana (Sto. Domingo) y salvadoreña. De este modo nos adentramos, primero, en las causas que hacen que el conflicto prevalezca en la actualidad y, segundo, en las disposiciones necesarias para su superación.

14.4.1. Sto. Domingo, increíble silencio sobre el martirio

Para el análisis del documento final de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Sto. Domingo (octubre 1992), Sobrino retoma el criterio hermenéutico que ya ha empleado para el análisis del Vaticano II, Medellín y Puebla.⁵² El vuelve a distinguir entre el espíritu y el contenido del documento del CELAM.⁵³ Conforme a ello recuerda la importancia de los acontecimientos preparativos y de los eventos transcurridos durante la conferencia. Todos ellos producen vientos a través de los cuales el espíritu y el texto inculcan renovación o no en la vida eclesial. La influencia del espíritu del texto radica para Sobrino en la cercanía al evento. Esa actualidad hace que su peso sea mayor, peso que se aminora con transcurso del tiempo. Entonces el texto se convierte en el principal punto de referencia. Pues bien, para Sobrino, el espíritu de Sto. Domingo proviene de una tradición iniciada por el Vaticano II, en un marco universal y por Medellín, en un ámbito latinoamericano.

La anterior determinación hermenéutica encauza el procedimiento utilizado por Sobrino para recordar la presencia de la tradición martirial de la IdP salvadoreña y latinoamericana. Así recuerda que el documento preparatorio *Secunda relatio* (SR), recoge el testimonio de los cristianos asesinados en El Salvador (textualmente se

47 Cf J. Sobrino "La teología y el 'principio liberación'" *art. cit.* (1995) 124-126

48 Cf J. Sobrino "De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio" *art. cit.* (1993) 47

49 Cf J. Sobrino, "Apuntes para una espiritualidad en tiempos de violencia" *RLT* 10(1993)29-202

50 Cf nuestro punto 13.2.2 titulado utopías para una evangelización esperanzada

51 Cf J. Sobrino "Los mártires latinoamericanos. Interpelación y gracia para la Iglesia" *RLT* 16(1999)48-323-329

52 Cf nuestra introducción a la sección II B

53 Cf J. Sobrino "Los vientos que soplaron en Santo Domingo y la evangelización de la cultura" en V. Codina/ J. Sobrino *Santo Domingo '92. crónica testimonial y análisis contextual* (Aquí y Ahora 22) Sal Terrae- Santander 1993-19-39

recuerda a Monseñor Romero y a la comunidad de la UCA) y de los perseguidos por causa de la justicia. La SR les presenta como el ejemplo que revela, que la Iglesia latinoamericana "se ha convertido en una Iglesia de mártires y perseguidos"⁵⁴. Él atiende, que en la SR se introduce en el contexto de la persecución y el martirio denunciando en forma general a sus autores, al lugar donde ocurren, las causas que las originan y las estrategias para contrarrestar la eficacia de la fe en el Dios de la vida.

Lamentablemente, observa Sobrino, el Documento Final marginó al tema del martirio de sus actas: "Ciertamente es que, en reuniones de oración, los obispos recordaron a monseñor Romero y a otros mártires latinoamericanos, pero nada de ello puede reparar el increíble silencio del texto"⁵⁵. Haciendo suyo el respeto y el recuerdo que existe en Latinoamérica, por quienes han ofrecido cristianamente su sangre por la vida de otros, declara, que Sto. Domingo pasa por encima de los apegos populares: "Por mucho, pues, que traten de explicarlo -peligros de manipulación; cautelas que impone el Derecho Canónico, conflictos que puede ocasionar a la Iglesia [.] - nadie entiende - al menos en países como El Salvador y Guatemala- que no sólo no se valore grandemente a los mártires, sino que ni siquiera se les mencione"⁵⁶.

¿Qué pierde la Iglesia con tal desconocimiento? Para Sobrino cuando la Iglesia desatiende el significado del martirio desconoce que aquel es un signo de la presencia de Dios que caracteriza lo ocurrido de la Iglesia de América Latina. La Iglesia se priva de una clave hermenéutica vivencial y mortal para acceder hoy al Crucificado. Desconoce también que el martirio es una dimensión cristiana que ha generado a la Iglesia ya desde sus tiempos primitivos. Y aún más, el desdén del martirio revierte en la minusvaloración del principal testimonio de credibilidad eclesial y en una actitud desagradecida hacia quienes han dado sus vidas y hacia aquellos que aún continúan sufriendo.⁵⁷

Con la hermenéutica que distingue entre el texto y el espíritu Sobrino deja en claro que el texto de Sto. Domingo -en lo referente al tema del martirio- no refleja al espíritu, de quienes han sido fieles a las tradiciones eclesiales renovadoras y evangelizantes de la realidad latinoamericana. Y posterior a esta introducción en el debate sobre la recepción de la tradición martirial en Sto. Domingo Sobrino hace del tema del martirio una clave analítica para examinar las cuestiones de fondo que introducen la conflictividad en el seno eclesial.

14.4.2. Silencio y conflicto eclesial

Tras el silencio en los textos de Sto. Domingo sobre el martirio de la Iglesia en América Latina Jon Sobrino encuentra una medida de imposición de las autoridades del Vaticano.⁵⁸ Todo esto revela una estrategia de fondo.⁵⁹ Así llega a concluir que la

54 Cf. *ibid.*, 22.

55 *Ibid.*, 33.

56 *Ibid.*

57 cf. *ibid.*, 33-34.

58 Sobrino hace alusión al giro que toma la conferencia de Sto. Domingo, una vez que las autoridades del Vaticano deciden anular el documento de trabajo. A través de un procedimiento que sorprendió a la mayoría de los obispos, se introducen otros temas y se nombran nuevas comisiones de trabajo. Cf. J. Van Nieuwenhove, "Santo Domingo: exclusion or inclusion of Liberation Theology?", *Louvain Studies* 18(1993), 217-225. V. Codina, "Crónica testimonial", en V. Codina/J. Sobrino, *Santo Domingo '92*, o.c. 1993, 5-11.

59 Sobrino compara los sucesos de Sto. Domingo con las Instrucciones *Libertatis nuntius* (1984) y *Libertatis conscientia* (1986), la intervención magisterial en la CLAR y los nombramientos de obispos alejados del espíritu de Medellín. Cf. G. Girardi, *El templo condena el Evangelio*. El

raíz de las tensiones entre la Iglesia del Vaticano y la Iglesia latinoamericana radica en una comprensión autoritarista y centralista del poder. Autoritarismo, porque, por ejemplo, la Iglesia representada por las autoridades del Vaticano no es capaz de pedir perdón en forma abierta, por sus faltas durante el tiempo de la colonización de América. Centralismo, porque a la Iglesia latinoamericana no se le permite configurarse a partir de una identidad propia y evangélica⁶⁰, ni recordar a quienes lo han hecho en forma extraordinaria.

Lo anterior no es motivo para que Sobrino asuma una posición resignada. Él insta a tomar las oportunidades abiertas por Sto. Domingo, siempre y cuando se parta del nervio central, es decir, de 'la identidad novedosa de la Iglesia latinoamericana'.⁶¹ Esto significa, continuar con la latinoamericanización eclesial emprendida en Medellín. Significa, continuar con una posición en la que proyecte una relevancia social, desde el evangelio, tal como lo han hecho los mártires. Y, por último, significa, continuar con la doble tarea de la evangelización propia y del mundo.

El teólogo de la UCA propone al espíritu de Medellín como principio clave para 'poner a producir' las conclusiones de Santo Domingo. Desde ahí, evangelizar la cultura es encarnación eclesial en el mundo de los pobres. Y esto significa que se consideren los nuevos ámbitos de los nuevos sujetos sociales en la nueva agenda eclesial: 'la problemática de la mujer, del indígena, del negro, de la ecología'.⁶² La búsqueda constante de la identidad eclesial en el Evangelio y el contexto latinoamericano y la relevancia social de la misión eclesial, son los componentes de su propuesta para que el conflicto no haga que la política intraeclesial ocupe el primer lugar de la agenda teológica o pastoral. El Reino, la fe y misión son realidades primarias, desde las cuales se juzgará o se verificará toda postura eclesial.

De una manera más explícita P. Richard plantea una nueva actitud ante el conflicto eclesial. Al reflexionar sobre el futuro de la Iglesia de los pobres⁶³ nos dice, que el modelo de la IdP ofrece un horizonte más adecuado para superar todo reduccionismo primermundista. La IdP ofrece una apertura ecuménica, ofrece "un espíritu de reconciliación y unidad, que pone fin a la 'guerra fría' dentro de la Iglesia y que supera las polarizaciones y radicalismos verbales agotadores y estériles; se busca evitar hoy día la confrontación intraeclesial, para crecer unidos a partir de la fuerza que como

conflicto sobre la teología de la liberación entre el Vaticano y la CLAR, Nueva Utopía, Madrid 1994, J. Kiesler, *Signs and instruments of liberation, The Confederation of Latin American Religious (CLAR) and a Contextual Theology of Religious Life from 1966 until 1991*, (KTC 33), Kok Kampen 1996, 254-267, J. Sobrino, "Los vientos que soplaron en Santo Domingo y la evangelización de la cultura", *art. cit.* (1993), 23-24 y "Los mártires latinoamericanos. Interpelación y gracia para la Iglesia", *RLT* 16(1999)48, 308-310. En otro artículo Sobrino recuerda el impacto del conflicto eclesial en la Compañía de Jesús. Ahí vuelve a las tensiones entre el Vaticano y la opción por los pobres en El Salvador (1975), la intervención de la curia en la Compañía de Jesús (1981). En medio de estas tensiones y presiones comprendemos porque tras enterarse de la muerte del Padre Arrupe, ex-general de los jesuitas, le agradece su apoyo en 1980, cuando se lanzaron sospechas contra su cristología del Jesús histórico. El Padre Arrupe pidió fe, humildad y una respuesta sincera a Sobrino, pero a la vez se hizo garante de su fe ante el Vaticano. Cf. J. Sobrino, "El Padre Arrupe, hombre de Dios y hombre de los hombres, homilía de Jon Sobrino en la capilla de la UCA, 9 de febrero de 1991", *Carta a las Iglesias* 11(1991)227, 4-6. Véase también la dedicatoria a P. Arrupe de la obra de Sobrino *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, UCA, San Salvador 1982 y la nota introductora de su cap. I, p. 15.

60 Cf. J. Sobrino, "Los vientos que soplaron en Santo Domingo y la evangelización de la cultura", *art. cit.* (1992), 23.

61 Cf. *ibid.*, 37.

62 Cf. *ibid.*, 29-39, 37.

63 Cf. P. Richard, "El futuro de la Iglesia de los pobres, identidad y resistencia en el sistema de globalización neo-liberal", *Pasos* (1996)65, 9-16.

Iglesia de los Pobres nos es propia ¹⁶⁴ Y al igual que Sobrino Richard quiere quitarle al conflicto eclesial su peso asfixiante De ahí que recuerde el punto central y referencial de la vida eclesial "La única confrontación válida es la confrontación real con la realidad y con la Palabra de Dios Los desafíos hacia el futuro son tan gigantescos, que se impone la lógica de la tolerancia, de la unidad y de la colaboración de todas las fuerzas vivas de la Iglesia ¹⁶⁵

La posición ecuménica de Richard, menos explícita en Sobrino, es una posición problemática, puesto que aún persisten los ataques o la condena a muerte de la reflexión teológica que ampara la praxis de la IdP

De una parte, nos dice F J Hinkelammert, la tensión entre diferentes pensamientos teológicos pasa ahora por un periodo en el que se condena a la TdL a la muerte En efecto, cuando un pensar teológico está insertado en el sistema vigente, actúa entonces igual que ese sistema Es decir, negando toda posibilidad de alternativas dirigidas a romper con la lógica de la ganancia-acumulación para unos, a través de la muerte de la humanidad y de la naturaleza "Cuanto más el sistema se cierra sobre sí mismo tautológicamente, más considerará a la racionalidad que ejerce resistencia en nombre de la vida humana una locura ¹⁶⁶

De otra parte, la vigencia de la lógica de la negación a la TdL es constatable en las intervenciones del Vaticano en centros de enseñanza y reflexión teológica en México, donde la utilización de la teología de Jon Sobrino -entre otros- ha sido un criterio de amonestación ⁶⁷

64 *Ibid* 9

65 *Ibid*

66 F J Hinkelammert "La metafísica de la inhumanidad y la discusión de las alternativas", *Senderos* 18(1996)53 187-209 de aquí 208

67 Cf N Klein "Rom - Mexiko", *Orientierung* 61(1997)22, 237-239

Capítulo 15. Interpretación sintética: tipificación y evaluación

A lo largo de la parte III ha sido nuestro cometido sistematizar los contenidos eclesiológicos de la reflexión de Jon Sobrino durante la década de los noventa. En consecuencia, hemos abordado y recogido los temas de su eclesiología en tres capítulos: IdP como pueblo crucificado (cap. 12), misión apiadarse del herido del camino (cap. 13), martirio, nuevo nombre del seguimiento (cap. 14). No obstante, ha quedado pendiente preguntar por las características propias de la EdL de Sobrino e investigar su relevancia para la liberación de los pobres en El Salvador durante la época de la posguerra. Es por ello que nos proponemos ahora especificar los atributos propios de la EdL de Sobrino (15.1) para continuar con el análisis de su relevancia sociopolítica (15.2). Finalizaremos con un balance crítico (15.3).

15.1. Tipificación

Queremos examinar lo más representativo de la eclesiología de Sobrino en estos últimos años. Al igual que en las dos tipificaciones anteriores (cap. 5 y 10), preguntamos aquí por los temas primordiales de nuestro autor y por las vías que utiliza en el campo de la eclesiología. Iniciamos con una breve síntesis de sus lecturas sociopolíticas, teológicas y eclesiológicas con la finalidad de destacar los rasgos más típicos de la EdL de Sobrino en la última década del siglo XX.

El contenido de esta breve investigación nos ofrece un soporte para analizar posteriormente la relevancia de la EdL de Sobrino. De este modo repararemos cómo nuestro autor responde a su intención de contribuir a la liberación de la situación inhumana de El Salvador a través de una disposición humana a ver al mundo con honradez, compasión y misericordia.

15.1.1. *Un pecado original y originante: lectura sociopolítica*

Después del 16 de noviembre de 1990 hasta 1992 Sobrino hace suya la caracterización de los efectos del sistema económico que acompaña a las débiles democracias latinoamericanas: el neoliberalismo. En el marco salvadoreño la democracia y la negociación de la paz no han cambiado la situación mayoritaria del pueblo. La miseria y la muerte de inocentes continúa. El Salvador está estructurado de tal modo que surgen enclaves antisalvadoreños. Estos son propiamente islas de riqueza en medio del mar de pobreza que caracteriza al Tercer Mundo. Además, nuestro autor escoge una categoría ética para denominar lo que allí sucede: hay prácticas de antimisericordia. Hay sufrientes y se martiriza a quienes intentan cambiar esa situación. Ese fue el destino de sus hermanos de la comunidad de la UCA. Y ahora, después de muertos, esos mártires simbolizan la impunidad de los asesinos, el miedo a la verdad y la autodefensa mortal del sistema de poder en El Salvador.

Todo esto indica para Sobrino que al culminar el siglo XX empeora la situación social, política y económica. El nivel de pobreza aumenta en relación con décadas anteriores. Nuestro autor cuestiona las teorías del desarrollo aplicadas en los países pobres, porque a pesar de todo en este mundo se hace muy poco por los pobres, los sufrientes y las víctimas inocentes. La antimisericordia esteriliza el ideal de un pueblo con humanidad. En cambio se afianza una civilización sin solidaridad, desinteresada e encubridora de la verdad pasada (colonialismo) y presente (neoliberalismo).

Por ello Sobrino reitera que la perspectiva de los sufrientes, que ha caracterizado el pensamiento de liberación en América Latina, se tiene que mantener en la década de los noventa. Y sostiene que desde la realidad de las víctimas es posible captar la verdad más profunda de lo que sucede mayoritariamente en el mundo. La conmemoración de los 500 años de la presencia europea y cristiana en América ofrece a nuestro autor la oportunidad de examinar la realidad actual a partir de la violenta imposición de una nueva civilización en el suelo americano. En efecto, las crónicas de la colonización y la historia contemporánea apreciadas desde la perspectiva de las víctimas evidencian que en América hay una civilización del encubrimiento, desconocimiento, desinterés y prepotencia hacia las cruces de los inocentes. Las raíces del encubrimiento de la realidad datan de la época colonial, del por Ellacuría llamado encontronazo entre colonizadores y naciones indígenas. Su efecto ha sido aniquilar toda alternativa a través de prácticas antiutópicas. ¿Cómo salir de esto? ¿Dónde yacen las alternativas?

Para el teólogo salvadoreño los problemas que dilatan el dolor de los sufrientes se superan a partir de una gesta misericordiosa. Una solidaridad ubicada en el mundo de las víctimas hace sentir lo que verdaderamente les sucede, alienta y conmueve para desplegar la praxis de la búsqueda de salidas. Pero esto no lo es todo. Se necesita mucha reflexión. Para ello los aportes de la razón también son imprescindibles. La razón tiene que sacar a la luz la verdad del pasado y presente, verdad que sistemáticamente se busca desconocer, ocultar y eliminar, tal como lo atestiguan los mártires implícita o explícitamente cristianos.

15.1.2. Verdad y dinamismo de la maldad: lectura socio-cultural

En 1993 el pueblo salvadoreño completa la celebración de los acuerdos de paz de 1992 con el pequeño triunfo de la tradición de verdad que siempre ha existido en la memoria popular de El Salvador. Las conclusiones de la Comisión de la Verdad revelan que de 1980 a 1990 se han generado muchas víctimas en El Salvador como consecuencia de la represión y la guerra. Esto no es nuevo, pero constituye un precedente para iniciar la investigación de estas transgresiones. Importante es la determinación de la autoría gubernamental en la mayoría de los crímenes. Para Sobrino las conclusiones constituyen una parte de aquello que fue escondido por la mentira (estatal e internacional) y dice que hay una fuerza que no se doblega ante el encubrimiento de la realidad. Junto a la mentira e incluso el sacrificio de vidas, el encubrimiento es un componente del dinamismo de la maldad. Dinamismo, donde se violan sistemáticamente los derechos de pobres y víctimas. Sobrino explica que el mal hace su entrada en la historia salvadoreña, cuando se hace todo lo posible por tener más y no se deja ni se tolera el espacio para preguntar cómo le va a los otros. La mentira y el encubrimiento desorientan el correcto acceso a la verdad de la realidad. Según Sobrino las víctimas son importantes para romper con el dinamismo de la maldad y desmascarar la cultura del encubrimiento. Las víctimas "no temen la verdad [].] la verdad está a su favor, y a veces es lo único que tienen a su favor"¹

En la posguerra y la democracia de baja intensidad en El Salvador Sobrino sostiene que el dinamismo de la maldad continúa en el país. "lo que vige es el enriquecimiento rápido de unos pocos y una corrupción permanente [] el clamor de los pobres no llega a los oídos de los que buscan -antes, durante y después de la democracia- el enriquecimiento"². Por ello el problema originante de la guerra continúa hoy día. Tanto el Foro de Concertación Nacional, que agrupaba diferentes fuerzas políticas,

1 J. Sobrino, "El mal y la esperanza. Reflexión desde las víctimas", *ECA* 50(1995)565-566, 1089

2 J. Sobrino, "Los mártires y la teología de la liberación", *Sal Terrae* (1995), octubre, 699-716. Citamos de *RELaT* 162. Cf. el pto. 11.1.1. del presente estudio.

empresariales y laborales del país como las iniciativas del nuevo gobierno del presidente Calderón Sol se han dedicado a cumplir solamente algunos aspectos económicos del Acuerdo de Paz ¿Cómo explicar lo que sucede en El Salvador a mediados de la década de los '90?

Para Sobrino el problema salvadoreño proviene de un dinamismo que regula el mundo hoy "A un nivel económico El Salvador es como Alemania, Suiza, España, los Estados Unidos No se quiere transformar la sociedad de una manera radical para que la vida sea posible para todos"³ Su lectura de la realidad retoma así las denuncias clásicas de su discurso Enjuicia el sistema sociopolítico y estructural con Monseñor Romero "esto es el imperio del infierno" Si bien en 1977 decía que teníamos un mundo en conflicto y que llamaba teológicamente mundo de pecado, ahora en los noventa le llama mundo opresor Y en otra ocasión formula incluso, que este mundo se configura por el antagonismo fundamental, presente también en el uniformismo cultural y que se introyecta a través de los términos aparentemente participativos de la llamada globalización

Es por ello que más que nunca nuestro teólogo exige la vigencia de utopías reales Y con I Ellacuría plantea la necesidad de una civilización de la pobreza Tal civilización proviene de vivir humanamente siguiendo los pequeños y grandes ejemplos de quienes han vivido y han sido muertos por sensibilizar al mundo Entonces, en después de la guerra no hay que perder el horizonte de la verdadera reconciliación en El Salvador Una reconciliación profunda que se ocupe con el problema central la ausencia de justicia En este sentido explicita la fe vivificante que surge en medio de 4 millones de pobres salvadoreños Esos pobres tienen una gran esperanza Esta dura realidad indica que la utopía aún perdura A pesar de los errores del pasado en la organización de los MPs y de la reacción intolerante del Primer Mundo la gente no deja de creer en la posibilidad de vida

15.1.3. Ocuparse con las víctimas: lectura teológica

En vista a la preparación de la conmemoración de la presencia europea en el continente americano Sobrino expresa un juicio teológico las muertes, esclavitudes y robos durante la colonización constituyen un pecado original y originante para la situación actual Este pecado continúa hoy porque se hace poco por superar el dolor las víctimas inocentes A ellos les continúa llamado teológicamente pueblos crucificados Cruz y el dolor precisan el mayor pecado de la civilización actual el encubrimiento, desinterés y la omisión de bajar a los crucificados de sus cruces Hay, sin embargo, quienes no dejan que este pecado reine por doquier Los mártires atestiguan cómo recoger la verdad de los flagelos de los pueblos crucificados, son inspiración para captar la esperanza de resurrección de los crucificados, y alientan a obrar utópicamente desde ellos I Ellacuría es ejemplo para la razón y la misión eclesial, porque supo unir consecuentemente la Palabra y la vida En la tradición martirial de la IdP hay una base sapiencial para que la razón que sirva a la verdad lo haga entonces con gracia, honestidad y solidaridad

En 1992 intensiva su crítica a los pensamientos teológicos que se constituyen sin considerar debidamente la realidad de las víctimas Desde la realidad histórica del mundo de los sufrientes afirma Sobrino, que estas teologías no se acercan honradamente al mundo (teologización de la modernidad), mas bien desconocen y se alejan de los problemas de los pobres (teología desde la postmodernidad), y se hacen

3 J Sobrino, *Gibt die Geschichte den Mordern Romeros recht?*, en *Romero-Haus-Protokolle* 67 Lucerna 1995 4

cómplices del sistema de empobrecimiento y victimación (teología del imperio y del mercado)

En opinión de nuestro autor la teología que pretende ser relevante para la realidad, debe evitar caer en las incitaciones que le hacen las corrientes inspiradas en la modernidad, postmodernidad y en el poder político y económico. La teología tiene que dejarse afectar por la realidad. Esta debe ser su punto de partida para su reflexión de Dios. Por estar impregnada de misericordia y compasión, la teología que de aquí emane contará con la calidad necesaria para acercarse íntimamente a la realidad latinoamericana

Ejemplo de este acercamiento teológico a la realidad lo propone entre 1994 y 1995. Ahí recuerda las víctimas de los últimos 20 años de la historia salvadoreña y acusa la existencia de una crucifixión histórica y teológica. Tal crucifixión está acompañada por otro pecado, por la mentira y encubrimiento de los males y los criminales que acosan a las víctimas. Este es un dinamismo pecaminoso que viola sistemáticamente el derecho de los pobres y víctimas, y con ellos los mandamientos de la ley de Dios. En esta teologización contextual, Sobrino pregunta por el destino de los sufrientes y después afirma con la Escritura que se peca contra Dios. Él fija la entrada del pecado en la historia salvadoreña, cuando se hace todo lo posible por tener más y no se deja ni se tolera el espacio para preguntar cómo le va a los otros. Cuando esto ocurre se sustituye el culto a Dios por el culto a las divinidades de la muerte.

Es por eso que a mediados de la década de los noventa el teólogo de la UCA distingue entre nuevas realidades y problemas perennes.⁴ Hay que ocuparse con los problemas del género, las etnias, la ecología, el diálogo con las religiones.⁵ No obstante el problema de la carencia de vida del pobre y víctimas permanece el problema fundamental o 'meta-paradigmático' para la TdL.⁶

La carencia de vida es el problema fundamental de la reflexión teológica: no sólo hace teología en, sino haciéndose cargo de Auschwitz para erradicar la opresión. Desde ahí puntualiza que cargar la realidad para superar el mal reinante es una exigencia que procede de la realidad y de la fe. Encargarse de la realidad es hacerlo con la profecía denunciante, la ética nutrida de posibilidades reales y la utopía de la promesa de Dios.

Con ello vemos que Sobrino sienta aquí las bases para una articulación teológica decidida a superar la cultura del olvido con una cultura de verdad y reconciliación. Hace un llamado a vivir en forma más humana y a cristianizar una realidad llena de víctimas crucificadas, sacando a la luz a ejemplos de humanidad que hoy son ocultados: el papa Juan XXIII, Monseñor Óscar Arnulfo Romero, el teólogo Ignacio Ellacuría y el Padre Arrupe quien fue general de los jesuitas.

4 Cf J. Sobrino, "Reflexiones sobre la evangelización en la actualidad", *RLT* 13(1996)39, 281.

5 Cf *ibid*.

6 Cf J. Sobrino, "La teología de la liberación en América Latina: Relación esencial entre teología y pobres", en J. Lois/ J. Sánchez-Rivera/ J. Sobrino (eds.), *La teología de la liberación en América Latina, África y Asia*, (Cátedra Chaminade), PPC, Madrid 1998, 7-62; J. Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999, 17-19.

15.1.4. Misericordia y martirio: lectura eclesiológica

a) Configuración eclesial misericorde

En su lectura de los sucesos de la colonización de América Sobrino encuentra un alcance eclesial. En El Salvador la colonización fue la génesis de un pecado que hoy continúa generando víctimas. Al tomar conciencia del pecado y de la realidad de ese pecado la IdP debe recordar desde su fe y praxis el *amor específico* de Dios a los sufrientes, para que su pueblo sea edificado con humanidad, sin heridos ni crucificados. De actuar así la IdP, responde, primero, a los problemas que le impiden evangelizar eficazmente la sociedad salvadoreña. Segundo, la IdP supera la tentación de replegarse del mundo salvadoreño y pone un signo contra la omnidinerización, que suplanta la vida que Dios quiere para todos por un sistema idólatrico que subsiste con la sangre de las víctimas. Es por ello que propone una configuración de la Iglesia a partir de la misericordia. Tal presupuesto no cae del aire, porque en la historia de El Salvador hay quienes le han dado consistencia histórica. Hay quienes han sido samaritanos y dentro de los caminos salvadoreños se han esforzado por curar a las víctimas y denunciar a los salteadores. Estos han sido los mártires, quienes han construido una Iglesia de la misericordia y una Iglesia mártir en El Salvador.

Los mártires son un ejemplo de la misericordia y por ello una IdP que busca servir a la realidad debe mantener el sentido de sus muertes. Conforme a ello nuestro autor insiste en la existencia de una tradición martirial en la IdP que data simbólicamente de los '70 con Rutilio Grande, en los '80 con Mons. Romero y en los '90 con Ignacio Ellacuría. Los mártires son figuras ejemplares, la muerte les acaeció por el decidido seguimiento de Jesús, por juntarse extremadamente con el pueblo crucificado.

b) Realizar la Buena Noticia

En su lectura eclesiológica desde un pueblo crucificado Sobrino discurre el significado de las víctimas de una maldad mortal para la misión y constitución comunitaria de la fe en la Iglesia. Antes que nada, la situación de los sufrientes no es una situación que pueda limitarse al exterior de la Iglesia. La mala noticia le alcanza a través de la poca disposición que existe en el mundo para acoger el anuncio del Reino de Dios. Para Sobrino aquí radica un problema fundamental de la misión de la Iglesia, sobretudo en El Salvador. La mala noticia amenaza la Buena Noticia cuando el cansancio de la guerra ha desanimado a muchos cristianos. Esta situación ha inaugurado una nueva época en la reflexión y praxis liberadora de IdP. A continuación sinterizamos las propuestas de Sobrino para animar a las comunidades cristianas, para responder adecuadamente al contexto de pobreza y a una democracia sin igualdad de oportunidades en El Salvador.

El teólogo salvadoreño aspira que la Iglesia capte la esperanza de aquellos que carecen de lo esencial para vivir. Con esa esperanza la Iglesia puede expresar el significado de la evangelización, como propagación de la Buena Noticia de Dios en El Salvador. Para ello Sobrino destaca la pertenencia recíproca entre la esperanza de las víctimas y la utopía cristiana. Ambas confluyen en actitudes proféticas para la propiciación del Reino de Dios. Esta convergencia entre esperanza y utopía en favor del Reino tiene que estar presente en la misión y búsqueda de identidad eclesial en la década de los noventa. En especial en su misión la IdP tendrá que mantener la vigencia real de la esperanza de una vida humana para las víctimas.

La misión de la Iglesia en El Salvador está por ello ligada a la vuelta a Dios, Jesús y el Reino. Dios ha querido congregarse a un verdadero pueblo. A través de la historia ha reaccionado contra las opresiones que han venido sometiendo y disgregando a su pueblo. También Jesús testimonió este deseo divino a través de su misericordia en favor de las víctimas. Jesús anuncia al Reino como la voluntad liberadora de Dios a favor de un pueblo victimado.

Al recordar esto la Iglesia emprenderá su evangelización a través de su constitución desde el principio-misericordia, el principio pobreza y el principio liberación. La Iglesia desempaña su eclesialidad como comunidad misericordiosa, pobre y liberadora. Al trabajar por la unificación del pueblo humano y del pueblo de Dios la Iglesia se apiada de los heridos de hoy y realiza su vocación samaritana. Concretamente, la misión de la Iglesia apuntará a la transformación de la civilización a través de la evangelización de la cultura, que para Sobrino no es otra cosa que infundir un aire humanizante, que oxigene el espíritu con aquellos valores negados sistemáticamente por el dinamismo de la maldad y la creciente actitud antiutópica. Así la Iglesia contribuirá a la "erradicación de la opresión (antirreino) [y con ello a la] construcción de un mundo de vida y fraternidad (el reino)" ⁷

En los tiempos de crisis Jon Sobrino sistematiza a la misericordia, la pobreza y la liberación como principios de la identidad, praxis y reflexión eclesial. Con ello insiste en los valores elementales de una Iglesia que realiza su misión con fe cristiana en la realidad histórica. Al recordarles aporta criterios para que la IdP continúe realizando la eclesialidad más profunda mediante la generación de Buena Noticia. Finalmente, recoge las esperanzas utópicas que el anuncio de la Buena Noticia, como evangelización, debe considerar como horizonte criteriológico y práctico, tanto al nivel parcial de la realidad salvadoreña como al nivel universal de la realidad internacional.

c) El *odium justitiae* y el testimonio de la IdP

El tema del martirio constituye el principio básico de la eclesiología desarrollada por Sobrino en la última década del s. XX. Sus compañeros son asesinados por formar parte de una Iglesia configurada desde los pobres, una Iglesia que desde Rutilio, Romero y tantos otros mártires, se atrevió a estorbar a un sistema de poder excluyente en El Salvador. Teológicamente, se les mata por estorbar a los ídolos, por seguir a Jesús y ser buenos samaritanos, compadecidos de los heridos del camino. Para Sobrino el mártir Ignacio Ellacuría es el símbolo de esta nueva etapa martirial en la joven historia de la IdP. Supo atestiguar la unidad entre vida y palabra, entre inteligencia y liberación. El significado eclesiológico de toda esta sangre testimonial es ordenado en tres vinculaciones:

- Martirio y liberación
- Cruz y Reino
- Mártires y Reino

De aquí se desprende, que el martirio proviene del *odium justitiae* y por lo tanto, no solamente consiste en un *odium fidei*, sino un *odium contra el Reino de Dios*. La especificidad del odio que suscita al martirio infiere en su comprensión dentro de la vida eclesial. El martirio se da en la IdP cuando sirve al Reino con su misión, cuando se empequeñece y descentra en favor del Reino de Dios.

En el reconocimiento del martirio de la IdP de El Salvador convergen los problemas intraeclesiales que han acompañado la gestación de un modelo eclesial latinoamericanizado. Tal es el caso de Sto. Domingo, donde Sobrino no encuentra la acogida que cree necesaria para el martirio de la Iglesia en América Latina. La interpretación despolitizada del martirio dentro de la Iglesia salvadoreña le quita vigor al testimonio martirial y lo aíslan de la opción por los pobres y por el Reino.

⁷ J. Sobrino, "La teología y el principio liberación" *RLT* 12(1995)35-127. Cf. D. Irarrazaval "Repercusión de lo popular en la teología", en J. Comblin y otros (eds.), *Cambio social y pensamiento en América Latina*, Trotta Madrid 1993, 181-197. F. Castillo "Christendom en inculturatie in Latijns-Amerika" *Concilium* 30(1994)1, 79-92; H. Kung, "Latinoamérica como reto sobre el problema de la inculturación del cristianismo" *Senderos* 16(1994)46, 81-100.

Los acontecimientos sangrientos ocurridos en la comunidad de Jon Sobrino le llevan a acentuar a la EdL desde el martirio. El martirio en la IdP es parte de un memorial liberador de una Iglesia que se ha propuesto responder a una realidad llena de víctimas. El recuerdo de los mártires es el rescate de una tradición amenazada con el olvido o la despolitización. Y su relevancia radica en su aporte vigoroso para activar los ánimos decaídos en los diversos sectores de la sociedad salvadoreña, especialmente en la IdP. Para el teólogo centroamericano el martirio es un tema obligado para que la reflexión eclesiológica se haga verdaderamente latinoamericana.

d) EdL y el principio-misericordia

Considerando las contribuciones innovadoras del Vaticano II nuestro autor continúa su reflexión eclesiológica en torno a la Iglesia como pueblo de Dios. En la década de los '90 Sobrino enfatiza la situación crucificada del pueblo de Dios en América Latina. Esto lo hace a partir de una lectura histórica del inicio de la evangelización, en medio de un colonaje encubierto que persiste hasta hoy. El encubrimiento actual tiene al igual que hace 500 años una legitimación teológica. Sea por irrelevancia o por identificación con la dominación de los pueblos crucificados, hay teologías que generan prácticas que aprueban, directa o indirectamente la existencia de cruces y de crucificados. Esto incide en el pensar de Sobrino, de tal modo, que propone la vigencia de una razón que surge de la compasión con las víctimas de la historia: la razón compasiva. Él ordena estos temas dentro de un nuevo horizonte y postula una eclesiología que tiene a la misericordia por principio. A partir del principio-misericordia, ofrece criterios para que la IdP avance cualitativamente: la Iglesia se inspirará en el Dios misericorde para hacer del pueblo crucificado un pueblo humanizado.

La misericordia es para él el afecto, el impacto y la reacción des-adormecedora provocada por las víctimas, cuando se da un acercamiento *encargado* y *sentiente* de sus dolores. Por eso Sobrino se atreve a hacer de la misericordia un principio de la reflexión eclesiológica. La eclesiología es razón proveniente del amor, la justicia y la liberación. La razón constituida a partir de la misericordia es compasiva. Es originada para emanar nuevos horizontes teóricos y prácticos. Teóricos, porque fundamenta la necesidad de unir a la fe y a los sucesos de la realidad en la reflexión sobre la Iglesia. Prácticos, porque crea espacios teóricos que iluminan la misión eclesial. A través de la misión iluminada con misericordia la Iglesia busca traducir fielmente el significado de su existencia en los diversos contextos del mundo de hoy.

La articulación de la EdL a partir de la misericordia tiene como logro que saca al discurso eclesial del racionalismo heredado de la modernidad. El racionalismo ha llevado a que, en términos generales, el discurso eclesiológico se convierta en una variante compensatoria de lo que se ha constituido en el principio básico de la teología fundamental: dar razón de nuestra fe. El aporte de Sobrino no descalifica de ninguna manera tal ejercicio: quiere poner otro orden al modo de reflexión de la eclesiología. La EdL de Sobrino nace como *intellectus misericordiae* prosigue como *intellectus liberationis* y se convierte así en un saber realmente cristiano, en *intellectus gratiae*.

Conclusión

Al finalizar nuestra tipificación constatamos que en la década de los noventa Jon Sobrino elabora diferentes tipos de lecturas, con contenidos sociales, políticos, económicos, teológicos y eclesiológicos. En estos años quiere abrir el espíritu humano para que capte el gran dolor de las víctimas. Para él los notables cambios de la historia acontecerán cuando se derriben los muros que separan a la humanidad entre ricos y pobres, entre los que tienen la vida asegurada (riqueza) y los que a diario la tienen que salvar (pobreza). En los noventa se han derribado los muros de la guerra fría, pero las murallas que encubren, excluyen, desechan y silencian a las víctimas y a los pobres se han robustecido mucho más aún.

El retraso de las expectativas de cambios en el ámbito mundial y salvadoreño ha provocado una crisis en las pocas OPs que sobrevivieron la guerra civil. Lo mismo puede decirse de las CEBs. La praxis de liberación ha perdido la masividad de los tiempos de atrás. Sobrino insiste en no desanimarse ante éste lapso histórico. Con la perspectiva de la historia del mal en América Latina, el teólogo centroamericano quiere recordar que si el mal ha sido una constante, también la tradición de verdad y liberación no ha podido ser sofocada. En las víctimas ha prevalecido la esperanza, que el mal no tiene la última palabra.

Esta última idea ha sido codificada por Sobrino en su teología y eclesiología. En su cristología insiste en la importancia de la fe para una praxis antidólatra, basada en la esperanza de los que más añoran la venida del Reino y en el testimonio de los que por ello han muerto. Y en su EdL tenemos un traslado de acento. En los '70 la misión ocupaba el centro de sus reflexiones. En los '80 unía a la misión los temas del martirio y conflicto intraeclesial. Ahora con nuestro análisis podemos afirmar que en los '90 Sobrino hace del martirio el tema central, es decir, lo más típico de su reflexión eclesiológica. El testimonio de entrega es un criterio histórico-teológico para orientar la misión de IdP. Sobrino quiere que la IdP contribuya a la humanización del *Sitz im Tode* de las víctimas con la *martiría* de los que han muerto por ello. Humanizar significa en este contexto una vía específica para dar cabida a la liberación en la historia. Formulada en el lenguaje de Sobrino, humanizar es quitar las cruces y el dolor de las víctimas. El martirio ilustra que para la Iglesia salvadoreña y latinoamericana sí es posible sentir hoy un testimonio de santidad compartida y de la eficacia histórica de la fe. Manifiesta la apertura espiritual que motiva a no temerle a las amenazas mortales, ni a dejarse arrebatar la esperanza cuando se lucha por la vida y la dignidad de los sufrientes.

El testimonio de los mártires indica que lo humano no se piensa dentro de límites que excluyen el gran problema de las víctimas. Y así mismo, los mártires indican un sendero cristiano misericorde, preocupado por el estado y destino fatal de las víctimas de este mundo. El testimonio de sangre en El Salvador es criterio de verificación de la Iglesia. Indica si la fe es humana o anti-humana. Los mártires testimonian que la unidad entre la vida humana y cristiana es necesaria para la fe. El ejemplo martirial no tiene que olvidarse. Al recordarles la Iglesia cuenta con una clave imprescindible para discernir cristianamente su misión a la luz del imperativo de bajar de la cruz a los pueblos crucificados.

15.2. Relevancia para la praxis liberadora

Durante la década de los noventa han cambiado muchas cosas en El Salvador. Finaliza la guerra, la oposición puede participar en una democracia dominada en gran parte por la derecha, las OPs y CEBs tienen menos militantes e incorporan otras actividades. No obstante la situación de marginación, injusticia y pobreza continúa, y aún no se generan los cambios estructurales que dieron origen a la guerra civil. Ahora bien, nos preguntamos cómo han afectado estas alteraciones contextuales la EdL de

Sobrinó ¿hay un cambio de horizonte? ¿Se ha resignado porque las transformaciones esperadas aún no han llegado? ¿Habrá basado la praxis de liberación en otro sujeto histórico?

Nos proponemos, por lo tanto, investigar la relevancia de la EdL de Sobrinó en la década de los noventa, a través de la lectura de lo que llama 'verdad del mundo salvadoreño' y sus aportes y sugerencias a la praxis de liberación. Conforme a ello restringimos nuestro análisis a los problemas de la que toma de realidad sociopolítica y a los criterios que ofrece actuar ahí en función de la praxis liberadora

15.2.1. Alcance sociopolítico

En la década de los noventa advertimos un cambio en el calibre sociopolítico de las reflexiones de Jon Sobrinó. No presenta amplios análisis sociopolíticos dedicados a un problema específico de la realidad salvadoreña, tal como lo hacía en la década de los ochenta. Sus puntos de vistas tienen una perspectiva fundamental y suponen ya un estudio de la realidad. Sin duda alguna, la influencia del martirio de sus compañeros de la UCA le radicaliza aún más. Sus muertes se convierten en una metáfora real que sintetiza la historia de injusticia como dinamismo de la maldad y de la lucha por erradicarla en El Salvador: del pasado y del presente hay que aprehender la verdad de una tradición que no se doblega ante el dinamismo de la maldad que pone al dinero como lo primero. Bajo este foco estudia, por ejemplo, la historia salvadoreña y conmemora la llegada de los europeos al nuevo continente. Ahí establece que aun en nuestros días prevalece un dinamismo similar: el descubrimiento va unido al encubrimiento, tanto de la historia como de la realidad. Pero esto no determina la victoria del verdugo sobre la víctima. Sobrinó expone que la reciente historia de El Salvador muestra que la muerte de tantos seres humanos no significa la aniquilación o derrota de una esperanza. Esas muertes tienen que verse en relación con los triunfos parciales: los acuerdos de paz, la investigación de los principales crímenes durante la guerra y el espacio para un grupo de oposición en la vida política salvadoreña. Todos esos triunfos muestran la capacidad de los salvadoreños para erradicar al dinamismo de la maldad. A continuación veremos en tres pasos los aportes de Sobrinó a la praxis de liberación en El Salvador.

a) Los mártires

En la década de los noventa Sobrinó se propone romper con el dinamismo de la maldad. Y para ello analiza la lógica de la mentira y maldad en el proceso y realidad de América Latina y El Salvador. Por ello repite incasablemente que no hay que olvidar a los mártires salvadoreños. Si se les olvida vencerá una vez más el encubrimiento, porque se neutralizará la memoria histórica, se enmudecerán sus juicios proféticos al injusto modelo de desarrollo occidental y se truncará el potencial liberador de las esperanzas por la que entregaron sus vidas. Si anteriormente se mató a quien estorba (palabras de Mons. Romero), ahora se olvida a quien estorba. Aquí yace el trasfondo de las denuncias de Jon Sobrinó: no hay que olvidar a quienes humanizaron y hay que humanizar con los que no hay que olvidar. Y si se les recuerda, hay que recordarles con todo su impacto histórico y no en forma abreviada, tal como sucede con la manipulación de la herencia de Mons. Romero en algunos sectores de la Iglesia.

En los años noventa Sobrinó presta una atención especial a los hechos de sangre que antecedieron a la firma de los acuerdos de paz en El Salvador. Dada su poca atención explícita a la EdL en este período tomamos el dato biográfico del martirio de su comunidad, como el lente que permite precisar su preocupación eclesial. La sangre martirial de la IdP constituye ahora el punto central de sus reflexiones. En primer lugar y de cara a los martirizados, quiere dar sentido a la sangre derramada por el amor a la justicia. En segundo lugar, el martirio da a conocer quienes dan a muerte, por qué y

cómo lo hacen. En tercer lugar, el martirio es un símbolo de esperanza para que la Iglesia y la sociedad salvadoreña, aún a pesar de los reveses, continúen por el camino liberador, a fin de erradicar a la pobreza, como el mal mayor de la sociedad salvadoreña. A partir de un recuerdo honrado -de quienes entregaron sus vidas por la vida del pobre- se avanza en la humanización y reconciliación del país. Es más, nacerá un 'ambiente psico-social distinto' pluralismo, tolerancia, diálogo ' tan necesarios para El Salvador hoy día⁸

La relevancia sociopolítica de la reflexión de Sobrino se acerca también a los cambios de horizontes de la década de los noventa. La pobreza-muerte continúa con la democracia y hay que reanudar la tarea de encontrar las fuentes de humanización. Si en El Salvador ya no hay un fuerte potencial liberador en las organizaciones o movimientos populares entonces Sobrino lo encuentra en el recuerdo de los mártires. Sus testimonios ofrecen criterios para evaluar al país en tiempos de posguerra. Desde ahí Sobrino juzga que la salvación no llega a través de las falaces promesas del mercado neoliberal, ni a través del relativismo postmodernista. Proviene del seguimiento actual del ejemplo de los que murieron por escuchar el clamor y potenciar la esperanza de los pobres.

b) Las víctimas

Sobrino enriquece su reflexión con los nuevos horizontes provenientes del esfuerzo de los que sufren bajo opresiones específicas. De ahí que enfatice la necesidad de agregar el término 'víctimas' al de 'pobres'. Tal como lo veremos más adelante, nos llama la atención que no dedica una vasta reflexión a esta diversidad. No obstante, nos percatamos que la relevancia sociopolítica de sus aportes aún tiene por meta la liberación de la injusticia en el país salvadoreño. La diferencia ahora consiste en que sus enfoques se limitan a ópticas fundamentales y no detallan los diferentes acontecimientos del El Salvador de los noventa. Desde el pasado pretende responder a una realidad actual donde los destinatarios de sus reflexiones no disponen del entusiasmo de las décadas setenta y ochenta, es decir, que la práctica de liberación -que Sobrino cualifica bajo la categoría praxis- ha disminuido. Esto constituye un gran desafío y nuestro teólogo ha intentado superar esta época de autocritica y discernimiento mostrando que es propia de una etapa del proceso histórico del país. Si el país está en una fase de reconstrucción, también la EdL busca nuevos horizontes para responder a su problema fundamental: la liberación de la miseria humana. El discurso de Sobrino sigue una línea que une la denuncia -que el origen socioeconómico de la pobreza y muerte continúa- con la necesidad de mantener horizontes utópicos que impulsen y guíen la praxis liberadora de hoy ¿Y cómo lo hace?

c) Visión utópica

Evaluemos brevemente cómo la EdL de Sobrino se hace relevante para la praxis liberadora

En los años noventa Sobrino no elabora un programa de las prácticas liberadoras. Nuestro autor se ocupa con la misericordia como valor que se deben cultivar y poner al servicio del pueblo crucificado en El Salvador y en el resto del mundo. Inspirado en lo que denomina la esperanza de los pobres y en reflexiones del mártir I. Ellacuría, el teólogo salvadoreño presenta visiones utópicas para guiar la misión de la IdP

- La reconciliación de la sociedad salvadoreña: a través de esta prioridad quiere que se llegue a la paz verdadera

8 Cf. J. Sobrino, "Los mártires y la teología de la liberación", *RELaT* 162, publicado originalmente en *Sal Terrae* (1995), octubre, 699-716

- La familia humana ideal de fraternidad humana, que lleve a la desaparición de las cruces en el mundo
- Civilización de la austeridad compartida civilizar verdaderamente al mundo a partir del mínimo que todos necesitan para vivir dignamente
- La ecología del espíritu evangelizar la cultura, no solamente con conocimientos, sino con actitudes de espíritu que hagan renacer ideales humanos entre todos los hombres y mujeres, de tal modo que surja la apertura para algo mejor hoy

Con estas visiones utópicas Sobrino se propone reavivar los ánimos de miembros de la IdP y OPs cansados de las luchas y persecuciones acontecidas a partir de la irrupción de los pobres. Para él es necesario mantener la vigencia de utopías, porque estas contienen críticas al estado actual de la sociedad salvadoreña y encaminan a la búsqueda de alternativas. Si las utopías son aquellas esperanzas imposibilitadas -por aquellos que no le dejan lugar en la historia- no hay que desdeñarlas. Hay que mantenerlas para que inspiren prácticas esperanzadas y esperanzadoras para hacer de la liberación de las víctimas una realidad en El Salvador.

Conclusión

Sobrino indica que el alcance de sus reflexiones yace en la meta de generar una fe y una praxis relevante a la situación de las víctimas o, en otras palabras, humanizar la percepción del mundo (abrir honradamente los ojos), humanizar el mundo (dejar entrar a la misericordia en el corazón), y generar una praxis de liberación a partir del dolor esperanzado de las víctimas.

En la investigación de la relevancia de la EdL de Sobrino exploramos sus aportes teóricos a la generación de una praxis liberadora. Ahí hallamos que responde a las alteraciones en el contexto sociopolítico salvadoreño proponiendo la necesidad de atender a la diversidad de sufrimientos de las víctimas. El teólogo centroamericano determina que ésta es una vía no sólo con mayores posibilidades para representar los diferentes tipos de víctimas, favorece, además, la mayor factibilidad de sus reivindicaciones. Pero sobretodo hace del martirio la clave fundamental para captar la realidad salvadoreña. Esto significa una discontinuidad con su EdL de las décadas pasadas: si bien considera los problemas actuales, sus aportes teóricos a la praxis no parten de grupos organizados en función de la liberación de los pobres. Contamos entonces con una novedad en la relevancia contextual de Jon Sobrino, porque los actuales destinatarios de sus reflexiones no aportan la materia prima para la elaboración teológica. Esto nos indica que hay un nuevo tipo de coherencia entre la teoría y la práctica en su eclesiología. Tenemos pues una diferencia en relación con las décadas anteriores, cuando existía una fuerte organización eclesial y política dirigida a la liberación. Constatamos que las bases de las reflexiones actuales de Sobrino yacen en esos sucesos, en los grandes idealismos, entregas y en las esperanzas utópicas de una sociedad de justicia. Ahí encuentra una gran incidencia para la situación presente: halla la fuerza para que la IdP se inserte en el mundo de los pobres y víctimas, obtiene los criterios para juzgar la realidad y buscar soluciones en El Salvador.

Las respuestas de Sobrino están relacionadas temáticamente con los problemas que ha captado en la realidad salvadoreña. En este punto es Sobrino muy sistemático, pues no presenta problemas a los cuales no ofrezca criterios de discernimiento en pos de una solución. Además de una búsqueda consciente de relevancia contextual notamos en sus respuestas la influencia teórica del concepto realidad histórica. Responde a los desafíos a la praxis de liberación tomando como base situaciones germinales de esperanza, como es el caso de las conclusiones de la Comisión de la

Verdad Él no solamente ve lo negativo de la realidad Acceder a la verdad de la realidad significa constatar también lo bueno que, a pesar y contra todo, en ella existe

15.3. Balance crítico

A partir de la tipificación y la relevancia podemos trazar un nexo constituyente en la EdL de Sobrino La finalidad de su eclesiología es abrir los ojos, la mente y el corazón para que no se desconozca la situación de las víctimas y nos solidaricemos con su liberación, humanizar quitando las cruces y ayudando a resucitar Con su EdL Sobrino llama a las comunidades cristianas a dejarse conmover por el dolor de las víctimas Ese dolor con-movedor revive la irrupción de la esperanza y ayuda a captar los problemas que les acosan en su medio La relevancia de su EdL radica en la codificación teológica de la realidad pasada y presente de las víctimas y de la praxis de liberación A partir de ahí juzga lo negativo y afirma lo que propicia la liberación Así encontramos la influencia del nuevo marco sociopolítico mundial y local en la EdL de Sobrino Permítasenos llamar la atención sobre algunas limitaciones en la lectura de la realidad de Jon Sobrino Esto lo presentamos en dos pasos, un nivel teórico y a un nivel práxico

15.3.1. Su crítica a otras teologías

Si hemos afirmado que Sobrino presenta nuevos modos de enfocar la reflexión eclesiológica, creemos necesario recordar aquí algo concerniente a sus críticas a otras teologías, con ópticas muy disímiles a la de la EdL Hemos recogido los argumentos principales de las observaciones que le hace a las teologías de la modernidad, postmodernidad y a la llamada teología del imperio neoliberal Las advertencias que Sobrino hace sobre ellas, no sólo están esparcidas a lo largo de diferentes trabajos, sino que aparecen en forma lapidaria Una excepción es la teología inspirada en la modernidad a la que Sobrino desde 1975 ha dedicado muchos artículos En su presentación de tales juicios contra el pensamiento de la postmodernidad y neoliberal da muchos conocimientos por supuestos Además, sus contenidos son receptados en formas muy generales, tanto así, que no se distingue debidamente entre las corrientes postmodernistas y sus recepciones en América Latina, ni se hace un balance de sus pro y contra.⁹ Por todo esto, sugerimos una especificación de sus apreciaciones, sobretudo ahora, cuando estas corrientes hacen su entrada en el campo intelectual latinoamericano y algunos creen encontrar en ellas explicaciones para los efectos de la cultura moderna

15.3.2. Nuevos sujetos cristianos y sociales

Nos limitamos a la consideración de las reflexiones de Sobrino sobre la utopía y la evangelización que trazamos como centrales en su reflexión sobre la praxis de liberación

Sobrino ha calificado al fruto de la unidad entre la utopía y la evangelización como propiciación de praxis profética y utópica para dar lugar a las promesas de Dios en esta tierra Con un carácter orientador ha propuesto diferentes utopías en los niveles parciales y universales Para ello ha encontrado una sólida base en la existencia de víctimas con esperanzas Esperanzas sin lugar en la historia, porque las víctimas no tienen accesos a los mínimos necesarios para una existencia con dignidad humana Con mucha razón logra articular la importancia de esta situación con la existencia de posiciones, que se desentienden de esa realidad primaria y que, ya ni siquiera cuentan con la posibilidad de la venida de lo bueno de Dios en el mundo En lo último

9 Sobre las diferentes corrientes del pensamiento de la modernidad y de la postmodernidad consultar a J M^a Mardones, *Postmodernidad y neoconservadunsmo, Reflexiones sobre la fe y la cultura*, Verbo Divino, Estella 1991, (vease sobretudo el esquema "Tendencias socio-culturales actuales" p 31)

ha encontrado el gran desafío para la evangelización, cuando pocos se dejan *interrumpir* por el mensaje liberador. Pues, lo cierto es que, aunque nuestro autor lo presente en términos generales, no todos los pobres están dispuestos a movilizarse por la reivindicación de sus derechos, tal como lo hicieron en las décadas pasadas. De ahí que resulte extraño que Sobrino plantee visiones utópicas sin esclarecer debidamente el cambio acontecido en la realidad latinoamericana. Y no nos referimos al hecho extracontinental de la caída de los muros de Berlín. Nos referimos a la localización actual de los constructores sociales o eclesiales de las visiones utópicas propuestas por Sobrino. ¿quiénes ejercen, por ejemplo, la praxis de reconciliación en el país salvadoreño? ¿Quiénes son los actores eclesiales y sociales, que den concreción o viabilidad histórica a las esperanzas utópicas?

15.3.3. *Sus utopías universales*

Con anterioridad formulamos las sospechas de Libânio en torno a los peligros que acompañan al pensamiento utópico, cuando el contenido de ese sueño se puede convertir en adormecimiento o cuando se le impone al pueblo el proyecto de una élite vanguardista.¹⁰ Sin duda alguna Sobrino no está cayendo en ninguna de las dos tentaciones aludidas por Libânio. El teólogo salvadoreño no reflexiona sobre las utopías de tal modo que funjan de puertas para evadir la realidad, ni para imponer una visión cerrada y totalitaria en el mundo. Las utopías que él formula están cargadas de un *realismo ético*, porque surgen de una crítica a una situación mundial y local de deshumanidad y exclusión. Situación, que asfixia a la mayoría de los seres de la tierra.

La familia humana o la civilización de la austeridad compartida son perspectivas hacia las cuales debe apuntar la misión eclesial. En lugar de expresarse evidentemente sobre el contenido ético de la utopía Sobrino utiliza el término *realismo*, que aclara de la siguiente manera: "*Realismo* para dar los pasos que sean ajustados a la realidad y por ello posibles, pero entendidos como *pasos*, es decir, como aquello que por definición debe ser alcanzado y sobrepasado para llegar a lo que realmente se pretende y nunca debe ser perdido de vista."¹¹ Además de un contenido ético las utopías tienen un sentido social. Aunque partan de la preferencia por el grupo más sufriente, no marginan ni dejan por fuera al resto, para acceder así a la configuración de un mundo con reconciliación, participación, respeto e igualdad.

En el cap. 11 afirmamos que hay un cambio de horizonte en los '90. Un nuevo horizonte donde irrumpen movimientos populares interesados por liberaciones específicas. Los nuevos movimientos populares a diferencias de los anteriores no se ocupan fundamentalmente con la liberación, pues muchos están en medio de la tarea de sobrevivir cada día. No obstante Sobrino los capta desde un modo de operar fundamental. Él condensa sus apuros en metáforas: son un pueblo crucificado, víctimas del mal en la historia, que sobretodo se presenta bajo la pobreza.

Podría decirse que Sobrino considere los cambios contextuales junto con la consolidación de teologías de las liberaciones específicas (mujer, indígenas, afroamericanos, por citar algunas) con el término *víctimas*. Sin embargo, la novedad de teologías de las liberaciones específicas indica ya de por sí la necesidad de nuevos acercamientos teológicos a la realidad de los muchos que sufren. Recomendamos la explicitación de las reflexiones sobre las utopías en la EdL de Sobrino a partir de los cambios de horizonte en medios populares. Así se podría explicitar en una forma más elaborada, la relación entre las visiones cristianas proféticas, éticas y utópicas y la praxis de los nuevos actores que encaminan a la IdP a nuevos campos de misión.

10 Cf. 13.2.1 de nuestro estudio.

11 J. Sobrino "La teología y el 'principio-liberación'", *art. cit.* (1995), 130.

donde ella se hace más autóctona y evangélica. Una situación similar a este desafío lo afrontó Sobrino de una forma admirable en la década de los '70. Nuestro autor inició una eclesiología fundamental, con términos históricos pero sin referencias específicas. Hablaba de los pobres, de la necesidad de liberación, de los pastores y de la Iglesia. Esto cambió más tarde cuando explicita al pobre como el pueblo salvadoreño, cuando reflexiona sobre la pastoral del acompañamiento de Mons. Romero o sobre el papel de la IdP frente a los MPs y la persecución.

15.3.4. Sobre el martirio

Comprendemos la necesidad que lleva a Sobrino a reflexionar los sucesos de sangre en la historia de la Iglesia de El Salvador y la legitimidad que existe para abordar el martirio como un manantial de inspiración que nunca se seca. Apoyamos todo esto. Sin embargo, creemos oportuno cuestionar la tentación de presentar al martirio como una fuente unilateral para la relevancia actual de la Iglesia. Estos hechos no deben conducir al abandono de los problemas apremiantes del presente. Hablar del martirio hoy es, por ejemplo, denunciar la impunidad de la justicia en el Salvador. Es cierto, que si de hablar de un problema fundamental en El Salvador se trata, la pobreza continúa en una forma más cruda que en los tiempos de los testimonios de vida y muerte, en los que Sobrino encuentra inspiración. La crudeza de la pobreza sigue generando víctimas, pero aparece con otros calibres y así surgen nuevos problemas. Sería necesario, por lo tanto, enfocar otros temas a partir de los nuevos grandes problemas que impiden la configuración de un verdadero pueblo con humanidad. Por ejemplo la violencia criminal de las 'Maras', que hemos denominado 'la nueva violencia', las soluciones ilusorias de las drogas, la irrupción del capitalismo que esclaviza a tantas mujeres en las llamadas maquiladoras (zonas francas) en El Salvador y, desde luego, los recelos contra la consolidación de una verdadera sociedad democrática. Sin duda alguna Sobrino conoce estos problemas¹², pero nos preguntamos ¿por qué no ha hecho de ellos un tema en su EdL?

Con nuestra interrogante queremos indicar que los fenómenos que engendran la violencia actual son complejos. De ahí que intuyamos, que no se puede simplemente afirmar que la pobreza genera la violencia. Tal problema tiene también sus raíces en la descomposición social, en la estructura judicial, en la poca seriedad que le prestan las autoridades y grupos de poder y en la crisis de credibilidad en que están los partidos políticos. Por eso encontramos conveniente, que Sobrino acerque su EdL a este problema a partir de otras perspectivas analíticas, más allá del esquema que compara dialécticamente la relación oprimido - opresores o la relación víctima - victimarios. La realidad salvadoreña está indicando que entre las víctimas de un macrosistema trabajan otros subsistemas violentos y mortales.

12 Cf. J. Sobrino "Los mártires y la teología de la liberación", *Sal Terrae* (1995), octubre, 699-716

RASGOS SISTEMÁTICOS DE LA EDL

A lo largo de nuestro análisis nos hemos preocupado por indicar las peculiaridades temáticas y la relevancia de la EdL de Jon Sobrino en las últimas cuatro décadas. Hemos concluido que sus reflexiones responden -sobre todo- a problemas que provienen de la realidad salvadoreña y a la necesidad de recrear constantemente la identidad, la misión y el testimonio eclesial. No obstante hasta ahora hemos dado por sobrentendidos los fundamentos en que basa su discurso. Un análisis minucioso nos muestra que sustenta sus contribuciones eclesiológicas sobre soportes metodológicos y temáticos. ¿Cómo aparecen esos soportes? ¿Son afectados por el contexto latinoamericano o por desarrollos teológicos o eclesiales? ¿Permanecen siempre constantes? ¿Qué tipo de relación hay entre esas bases y los debates de la EdL? ¿Qué reglas teóricas rigen su eclesiología? Todas estas preguntas tienen que ver con la *consistencia*. Para atender a esas demandas mostramos por pasos el desarrollo de la EdL de Sobrino a partir de sus propias reglas y bases argumentativas. Dos son los presupuestos de este análisis, a) en lo que respecta al método, Sobrino hace uso de la filosofía de la historia para aprovechar contenidos procedentes de la realidad, y b) en lo referente a los pilares de su EdL, articula y da forma a su discurso de acuerdo a principios teológicos.

Antes de iniciar nuestro cometido examinamos los juicios de las autoridades de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (cap. 16). Atenderemos a las sospechas e inculpaciones contra los fundamentos de la eclesiología desarrollada por Sobrino y advertiremos las respuestas que él y otros pensadores de la TdL ofrecen. Continuaremos con nuestra interpretación de su EdL. En particular, seguiremos el desarrollo de sus opciones epistemológicas y los principios temáticos con la finalidad de determinar su consistencia, es decir, el canon interno que rige la EdL. Exponemos los resultados de nuestra investigación en un orden que va de las continuidades y variantes en el método (cap. 17) a los fundamentos temáticos (cap. 18) de la EdL de Sobrino.

Capítulo 16. La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe y la EdL

Desde finales de la década de los '70 la EdL de Jon Sobrino es objeto de sospechas por parte de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. En la advertencia preliminar de su trabajo "La verdad sobre Jesucristo", nuestro autor indica que ante preguntas y ataques quiere defender su cristología de la liberación (CdL) de acusaciones injustas. Esto explica también la dedicatoria de ese y otros trabajos más al P. Arrupe, ministro general de los jesuitas, quien apoyó a los jesuitas centroamericanos en la opción por los pobres.² Nuestro autor se ve obligado a fundamentar sus elaborados sobretodo en el campo de la CdL. De 1979 a 1986 su reflexión se ocupará con la aclaración del fundamento cristológico y la especificación del método de sus postulados eclesiológicos.

Las sospechas del Vaticano nos alejan del contexto salvadoreño y nos colocan en el plano de la Iglesia universal, porque son proclamadas en la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación, Libertatis nuntius (LN)*, publicada el 6 de agosto de 1984 y en la instrucción *Libertatis conscientia*, dada a conocer el 22 de marzo de 1986.³ Previo a la aparición de la LN el cardenal J. Ratzinger, prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe publica una reflexión sobre los "Presupuestos, problemas y desafíos de la teología de la liberación" (23 de febrero de 1984).⁴

Presentamos a continuación un estudio del tenso debate teológico entre el Vaticano y la TdL a raíz de la aparición de esas dos Instrucciones y de las aclaraciones de teólogos latinoamericanos. Iniciaremos con una breve cronología de antecedentes. Nuestro estudio comprende cuatro partes. La primera trata las acusaciones del cardenal Ratzinger contra la TdL, que posteriormente centramos en la evaluación y defensa de la CdL de Sobrino (16.1). Continuamos con la Instrucción *Libertatis nuntius* y la EdL (16.2). Más adelante ofrecemos un amplio enfoque a partir de otros pensadores de la liberación (16.3) y finalizamos con la Instrucción *Libertatis conscientia* y la EdL (16.4).

16.1. Teología de la liberación (TdL) ¿nueva interpretación del cristianismo?

El cardenal Ratzinger presenta -en el ya citado artículo de 1984- a la TdL como un error que sobrevive gracias a que abarca un contenido de verdad, la presencia de una parte de verdad en la TdL la hace peligrosa, porque acrecienta su poder de seducción. Según el cardenal Ratzinger la razón del error y del peligro de la TdL proviene de

- Una orientación (neo)marxista como respuesta a una tradición de la Iglesia que identifica como deficiente
- Una confianza ingenua en las ciencias humanas (psicología) y sociales (sociología e interpretación marxista de la historia)

1 Cf. J. Sobrino, *Jesús en América Latina, su significado para la fe y la cristología*, (Teología Latinoamericana 1), UCA, San Salvador 1982, I, 15-69.

2 Cf. *ibid.* "Dedicatoria", 10-11; J. Sobrino "El padre Arrupe: hombre de Dios y hombre de los hombres" *Cartas a las Iglesias* 11(1991)227, 4-6. Homilias (09.02.91).

3 Respectivamente AAS 76(1984)890-899 y AAS 79(1987)554-591.

4 Artículo publicado en la revista peruana *Oiga* (1984) enero. Tomamos su traducción en J. Ratzinger, "Zuspitzung des Konfliktes" en N. Greinacher (ed.), *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*. Benziger, Zürich 1985, 133-145.

- La influencia de la exégesis racionalista impulsada por la escuela protestante de Bultmann

Para el prefecto Ratzinger la hermenéutica bultmanniana despoja al magisterio de su competencia interpretativa de la Escritura⁵. Ésta hermenéutica supera al mismo Bultmann, quien preguntaba por el significado de lo acontecido en Jesús para la actualidad. *Horizontverschmelzung* (fusión de horizontes). Por el contrario, ahora el procedimiento hermenéutico preconditiona el acceso a Jesús desde el presente, tal como lo hacen la TdL, la teología de la revolución y la nueva teología política. Todo el desarrollo de estas nuevas corrientes teológicas lo sitúa el cardenal Ratzinger en la década de los '60. Ésa época la caracteriza como una donde los análisis sociales e históricos marxistas gozaban del monopolio científico⁶. De ahí que el concepto 'pobres' se convierta en el puente hermenéutico entre el contenido bíblico y la dialéctica marxista. Así es como la hermenéutica de la lucha de clases genera una nueva teoría de conocimiento que logra desplazar a la autoridad interpretativa del magisterio. La participación en lucha de clases legitima a la comunidad para la interpretación de la Escritura. Nace el antagonismo entre la Iglesia del pueblo⁷ y la Iglesia jerárquica.

Todo esto ha provocado la comprensión marxista de la historia, la hermenéutica marxista de la historia: la historia es el proceso de avance de la liberación. La historia toma el lugar de Dios. Y como consecuencia, la filosofía marxista-materialista releva al magisterio de su función interpretativa. La filosofía marxista-materialista piensa dentro de las categorías históricas de que avanzan hacia la liberación, mientras que el magisterio piensa en categorías metafísicas e idealistas contrarias a la historia divinizada.

Nos hemos detenido en la exposición de las reflexiones del cardenal Ratzinger, porque constituyen el preámbulo de acusaciones a la CdL de Sobrino y de la EdL que de ahí se desprende. Además, porque esboza el contenido de la LN, aun no publicada. Hasta aquí ha sido presentada la nueva hermenéutica, la teoría del conocimiento y el concepto de historia que han conducido al error y al peligro en la TdL. A continuación veremos como el cardenal Ratzinger aplica este esquema a la CdL de Sobrino.

16.1.1. Dos interpretaciones de la cristología de la liberación (CdL) de Sobrino

En la obra de Jon Sobrino *Jesús en América Latina, su significado para la fe y la cristología* (1982) encuentra el cardenal Ratzinger una confirmación de sus tres premisas⁸ sobre el error y el peligro de la TdL. Ejemplo de ello es la reinterpretación de las virtudes teologales. La cristología Sobrino funde (*Verschmelzung*) a Dios con la historia. La fidelidad a la historia es la reinterpretación de la *fe* en Dios, la *esperanza* significa para Sobrino confianza en el futuro, el *amor* significa opción por los pobres, o sea opción por la lucha de clases.

5 En la acusación del cardenal Ratzinger al método histórico-crítico de la exégesis se vuelve a formular la sospecha de prejuicios racionalistas ya expresados por la *Instructio de historia evangeliorum ventate* 1. AAS 56 (1964). No obstante, en su perspectiva no hallamos la siguiente atenuante: "Donde convenga, le será lícito al exégeta examinar los nuevos elementos positivos ofrecidos por el método de la historia de las formas empleándolo debidamente para un más amplio conocimiento de los evangelios". AAS 56 (1964). Citado por J. Caba. *De los evangelios al Jesús histórico: introducción a la cristología*. BAC 316. Madrid (1970). 1980². 33-35.

6 Cf. J. Ratzinger "Zuspitzung des Konfliktes" *art. cit.* (1985). 139-140.

7 Desconocemos si el cardenal Ratzinger utiliza en español el concepto Iglesia popular traducido aquí como *Volkskirche*. *Ibid.* 141.

8 Con premisas hacemos notar la ausencia de una conclusión lógica en los presupuestos aquí expuestos contra la TdL.

Otro punto en cuestión es la reinterpretación de Reino de Dios con el recurso de la hermenéutica marxista (bultmannismo-marxismo) es la praxis de Jesús y no la teoría sobre aquella lo que da significado al Reino. Se accede a la verdad por la acción. Por lo tanto, el significado del Reino es también práxico: transformación de la realidad histórica en Reino.

Un último ejemplo de los errores de la CdL de Sobrino lo encuentra el cardenal Ratzinger en la terrible interpretación de la muerte y resurrección de Jesús, que derivan en la invitación a imitar a Dios. Se invita a repetir el gesto de Dios que resucita a Jesús, a dar vida a los crucificados como consecuencia del señorío de Jesús y de la edificación del Reino en la historia.

La CdL de Sobrino es por lo tanto para el prefecto de la Sagrada Congregación la Doctrina de la Fe una mezcla de verdades cristianas con ideas erradas y peligrosas. Ésta opinión, sin embargo, no es compartida por el prestigioso teólogo español J. Alfaro.⁹

La publicación de los juicios del cardenal Ratzinger contra la CdL de Sobrino coincide con la evaluación que Juan Alfaro, entonces catedrático de la Universidad Gregoriana en Roma, hace de dicha cristología.¹⁰

Para Alfaro la CdL de Sobrino ha de apreciarse dentro de su conjunto, es decir, a partir de su *Cristología desde América Latina* (1977²). A diferencia del prefecto el Alfaro estudia la CdL desde lo que ella misma dice, sin un marco hipotético de verificación deductiva. De ahí que para Alfaro resulte legítima la mediación hermenéutica utilizada por Sobrino: la búsqueda del proseguimiento actual de la historia de Jesús. El punto de partida de la CdL está constituido en forma doble, por la antropología del ser y por la situación en la que el ser se encuentra en América Latina. El jesuita Alfaro recoge las tesis centrales de la CdL de Sobrino. Entre ellas recuerda que la CdL opta por los pobres no por una reducción de la salvación universal. Lo hace porque les anuncia la vida a aquellos que viven privados de condiciones de vida. Desde los pobres exige la CdL una liberación integral, desde la esperanza de los pobres espera la CdL la plenitud escatológica, más allá de la historia, cuando se perdonen los pecados, se renueve la vida y se introduzca al hombre en la misma vida de Dios y en el actual señorío de Cristo.¹¹

Las conclusiones de la CdL de Sobrino las agrupa Alfaro en dos puntos, de acuerdo a la ortodoxia y a las implicaciones de la cristología. Con respecto a la ortodoxia, afirma que la CdL de Sobrino cree en la divinidad del Hijo; acepta los dogmas cristológicos, tiene una escatología cristiana, y concibe al concepto liberación como integral.¹² En cuanto a las implicaciones cristológicas de la CdL de Sobrino, concluye Alfaro que ésta plantea al Jesús histórico en relación con la encarnación del Logos, siguiendo el proceso de las cristologías ascendente y descendente. El acento de la CdL en la praxis de Jesús tiene su fundamento en los evangelios sinópticos. Al nivel de fe, la praxis -en la que insiste la CdL-, la confesión y la decisión conforman una unidad garante de la plenitud de la fe. La CdL no descuida tampoco el aspecto personal de la conversión y la une al compromiso por el Reino de Dios. Y en cuanto al marxismo Alfaro no encuentra ni el análisis social, ni la inspiración ideológica marxista en la CdL de Sobrino. Aquí considera Alfaro también la acusación de una posible instigación a la

9 Cf J. Alfaro, "Análisis del libro 'Jesus en America Latina' de Jon Sobrino", *RLT* 1(1984)1, 103-120.

10 Alfaro termina su reflexión el 17.01.84.

11 Cf Alfaro, *art. cit.* 116.

12 Cf *ibid.*, 117-118.

lucha de clases en la CdL. La CdL considera la lucha armada como posibilidad en 'casos límites'. Tal aseveración de la CdL es para Alfaro localizable dentro de la enseñanza del magisterio eclesial del Papa Pablo VI. En efecto, en la *Populorum progressio*, se previó la vía armada como posibilidad para salvar tanto a personas como a un país de los agravios causados por una tiranía evidente y prolongada.

Alfaro no encuentra ningún aspecto condenable en la CdL de Sobrino. Solamente presenta algunas sugerencias que Sobrino deberá atender para evitar malentendidos. En la primera pide un acercamiento al Jesús histórico desde su pobreza y proexistencia.¹³ En la segunda sugerencia pide una mayor acentuación de la unidad entre ortodoxia y la ortopraxis. Y en la tercera sugerencia recomienda una distinción más explícita de la unidad del amor a Dios y a los hombres. Él cree necesario recalcar el 'primado absoluto de la relación del hombre a Dios'.¹⁴

Las tres sugerencias de Alfaro indican aspectos de la CdL que ameritan una explicitación. El juicio del cardenal Ratzinger desemboca en una crítica y no reconoce ningún mérito en la CdL. La diferencia entre ambas evaluaciones obedece, entre otras, al método empleado. Así el primer análisis no se ocupa a fondo ni con la cristología ni con la intención de Sobrino, escogiendo solamente frases fuera su contexto. En el segundo análisis se estudian los postulados cristológicos dentro de un marco más amplio, y toma la vía inductiva para llegar a sus conclusiones. El método deductivo del cardenal Ratzinger tendrá consecuencias mayores en la condena a teólogos y a la TdL.

En su respuesta a las acusaciones de Ratzinger Sobrino se propone aclarar los fundamentos de la cristología de la liberación, la espiritualidad de la liberación (EsdL) y la eclesiología de la liberación (EdL). Esto lo realiza en cuatro pasos.

En el primer paso Sobrino efectúa un análisis de la LN en las que deja ver, que la TdL está fundamentada en los signos de los tiempos. En el segundo paso argumenta en favor de una comprensión contextual de la TdL, una aclaración del método y la EsdL. En el tercer paso realiza una lectura crítica del desarrollo de la EdL a partir del Concilio Vaticano II como preparación ante el sínodo extraordinario que al respecto se realizó del 24 de noviembre al 8 de diciembre 1985. Aquí expone a la IdP como la consecuencia y concreción del *contenido* y *espíritu* del Concilio. Como cuarto y último paso, Sobrino analiza la respuesta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe a los teólogos de la liberación en la instrucción *Libertatis conscientia*. Nuestro autor exige que se juzgue a la TdL desde su propio interlocutor, el Tercer Mundo. Más concretamente, desde la mayoría del Tercer Mundo, desde el 'mundo de los pobres', porque ahí se capta la necesidad no sólo de libertad, sino de liberación.

16.2. La Instrucción *Libertatis nuntius* y la EdL [1984]

En 1969, cuando muchas de las conclusiones del Vaticano II habían despertado lo que el cardenal J. Ratzinger años más tarde llamará 'optimismo ingenuo'¹⁵, señalaba J.B. Metz la tendencia involucionista en la Iglesia, para lo cual utiliza el término 'contrareforma'.¹⁶ Sobrino toma la metáfora 'época invernal' con la que K. Rahner caracterizaba el fenómeno de la corrección del desarrollo postconciliar en la política.

13 Cf. *ibid.* 118.

14 Cf. *ibid.* 119.

15 Cf. J. Ratzinger *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*. Neue Stadt, Zürich 1985.

16 Cf. J.B. Metz *Reform und Gegenreform heute. zwei Thesen zur ökumenischen Situation der Kirchen*. Grunewald, Mainz 1969.

vaticana. Ante ese invierno se pregunta Sobrino con el cardenal F. König de Viena "hacia dónde va la Iglesia"¹⁷. La razón por tal pregunta radica en el malestar generado por la explicitación de la línea vaticana de la restauración¹⁸. Efectos de la restauración en América Latina son

- En 1983 el prefecto de la Sagrada Congregación para la fe, cardenal Ratzinger envía un documento al episcopado peruano con diez cuestionamientos a la teología de G. Gutiérrez.
- En enero de 1984 se publica un artículo sobre la TdL¹⁹, donde expone su punto de vista en torno a los peligros y errores de esa teología.
- En marzo 1984 el cardenal E. de Araujo Sales cancela el permiso de docencia (*missio canonica*) a L. Boff, C. Boff y a A. Moser en la arquidiócesis de Río de Janeiro.
- En mayo de 1984 el cardenal Ratzinger envía una carta a L. Boff pidiendo una aclaración a raíz de las reflexiones eclesiológicas de su libro *Iglesia, carisma y poder* (1981)²⁰, pocos días antes de este *colloquium* es publicada la *LN* (06 08 84).

En una reacción rápida ante los contenidos de la *LN* Sobrino y otros teólogos latinoamericanos plantean sus puntos de vista. El denominador común de esos planteamientos es la objeción a la lógica de la *LN*, que hace juicios incoherentes sobre la TdL, porque se confunden los planos universalista -propio de la teología del magisterio eclesial- con el contextual -propio de la TdL.²¹

16.2.1. Defensa de la TdL

Más tarde Sobrino presenta una reflexión más profunda al respecto que estructura de la siguiente manera: significado general, acusaciones centrales contra la TdL, análisis y conclusión.

-
- 17 Cf. J. Sobrino "Hacia donde va la Iglesia", *Diakonia* 9(1985)36-328-341 original ECA 39(1984)434.
- 18 Cf. G. Girardi presenta un amplio estudio a partir de las raíces del conflicto entre el Vaticano y la TdL. Para él el eclesiocentrismo constituye el alma de la restauración, lo cual implica el primado de lo espiritual: la centralidad de la Iglesia institucional antes que la del hombre en la historia, la Iglesia, sujeto único de la historia de la salvación. G. Girardi *La túnica rasgada: la identidad cristiana hoy entre liberación y restauración*, Sal Terrae (Presencia teológica 62) Santander 1991, 109-115, (traducción y ampliación de *La túnica lacerata. L'identità cristiana oggi tra liberazione e restaurazione* Borla Roma 1986).
- 19 Cf. J. Ratzinger, "Zuspitzung des Konfliktes", en N. Greinacher (ed.) *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*, Benzinger, Zürich 1985, 133-145. En este texto Ratzinger critica la utilización del término historia en la CdL de Sobrino: "Die 'Geschichtlichkeit' der Bibel muß seine absolute Dominanz rechtfertigen und damit zugleich den Übergang in die materialistisch-marxistische Philosophie legitimieren, in der die Geschichte die Rolle Gottes übernommen hat". Ratzinger concluye que Sobrino llega a cambiar a la fe por la fidelidad a la historia (141).
- 20 Las discrepancias en torno a *Iglesia, carisma y poder* surgen en la arquidiócesis de Río de Janeiro en 1981. En febrero de 1982 L. Boff envía al cardenal Ratzinger un expediente con los puntos de vista de cada partido. Cf. "Jon Sobrino - Leonardo Boff: rueda de prensa - Instituto de cooperación iberoamericana - Madrid, 19 de diciembre de 1984", *Misión Abierta* (1985)1: 109-123. P. Richard, *Death of the Christendoms: birth of the Church*, Orbis Maryknoll NY 1987, 158-159. Brasilianische Bewegung für die Menschenrechte (ed.), *Der Fall Boff, Eine Dokumentation* Patmos Düsseldorf 1986. L. Boff, "Wie mich die Heilige Kongregation für Glaubenslehre aufgefordert hat nach Rom zu kommen: eine persönliche Zeugenaussage", en N. Greinacher/ H. Kung (eds.) *Katholische Kirche-Wohin? Wider den Verrat am Konzil*, Piper-488 Munich 1986, 433-447. B. Klein Goldewijk, *Praktijk of Principe. Basisgemeenschappen en de ecclesiologie van Leonardo Boff* Kampen 1991. "Intermezzo Roma locuta" IV, 185-202.
- 21 Cf. AAVV "Reacciones de los teólogos latinoamericanos a propósito de la Instrucción. Leonardo Boff, Pablo Richard, Rolando Muñoz, Jon Sobrino. Julio de Santa Ana" *RLT* 1(1984)2. La reacción de Jon Sobrino se encuentra en las pp. 240-247.

Que el Vaticano dirija una Instrucción a la TdL significa aquí un reconocimiento del movimiento levantado por una reflexión teológica orientada a la liberación de los pobres. Este movimiento ha llevado al magisterio vaticano a pronunciarse sobre la aspiración de los pobres por alcanzar la liberación. El reconocimiento de la necesidad de la liberación es expuesto en la introducción y en los cap. I y II de la Instrucción *LN*.

La concentración de bienes, la corrupción y las dictaduras componen, entre otras, una situación que amerita ser liberada. Esta observación -añade Sobrino- es continuada por acusaciones y sospechas contra la TdL. En su opinión las acusaciones giran en torno a dos puntos específicos:

La TdL se basa en el marxismo, cuya consecuencia es

- la interpretación de la verdad como verdad de clase,
- la identificación del Reino de Dios con la liberación de la humanidad, que se autorredime en la historia.

La TdL utiliza una nueva hermenéutica, que la lleva a una lectura bíblica politizada y esto conduce a

- una *cristología* que niega la deidad y humanidad de Jesucristo y el significado de su liberación de la 'fuente de todos los males',
- una *eclesiología* en la que "la Iglesia de los pobres significa [] una Iglesia de clases, que ha tomado conciencia de las necesidades de la lucha revolucionaria como etapa hacia la liberación y que celebra esta liberación en su liturgia", una 'eucaristía de clases' (IX),
- una *ética* de lucha de clases que desconoce la distinción trascendente entre el bien y el mal,
- una *teología* que subordina la fe a un criterio práxico-político y clasista (ortopraxis-ortodoxia)²²

La *LN* se dirige específicamente a la EdL elaborada por Sobrino en cuanto supone el peligro de que su misión se dirija primordialmente a repartir el pan y que posponga la palabra a un segundo plano. En la *LN* se teme, que la EdL reduzca la salvación a lo económico y político (VI), y que considere a la Iglesia solamente en su aspecto histórico (IX).

En la primera parte del orden de sus reflexiones Sobrino presenta una cronología de la escalación del conflicto entre el Vaticano y la TdL a raíz del desarrollo del Vaticano II, Medellín y Puebla. El origen de las discrepancias lo centra en la *nueva eclesiología*, en la *nueva forma de ser Iglesia*, cuando tanto la Iglesia como su teología se hacen relevantes y se encarnan en la situación particular de su mundo en América Latina.

En la segunda parte de sus reflexiones Sobrino se concentra en el sitio que ocupa el marxismo dentro de la TdL. Las acusaciones, observa el teólogo de la UCA, no distinguen el uso que las diferentes teologías de la liberación dan al método científico marxista, ni que lo propongan como el único método analítico. Ante esto aclara que, en general, la TdL no hace del marxismo su principio de inspiración. Por dirigirse a un continente oprimido por el capitalismo la TdL en cambio utiliza al marxismo porque le ofrece criterios para juzgarlo. El marxismo no es por lo tanto el horizonte último de la TdL ni de la EdL que de aquí se desprende. "Personalmente sólo puedo añadir a lo que ya han dicho otros que el marxismo no es en modo alguno principio determinante de mi teología y he procurado siempre mantener y potenciar las verdades

22 Cf. J. Sobrino "El Vaticano y la teología de la liberación" ECA 39(1984)431-693

fundamentales de la fe que la Instrucción ve puesta en duda ²³ Finalmente en su reacción constata Sobrino, que los juicios contra el marxismo de la *LN* son científicamente discutibles, la crítica de la *LN* al marxismo es por lo tanto doctrinalista

La tercera parte de las reflexiones de Sobrino abarcan la desfiguración que se le hace a la TdL en el documento. La *LN*, en su opinión, no refleja al pensamiento teológico latinoamericano de la liberación. El trasfondo de las conclusiones del documento las encuentra en dos órdenes

El primero es un orden *extrateológico*, en las limitaciones prácticas atribuidas a la TdL (a); en las exigencias de la TdL a la Iglesia cuyo efecto ha sido 'las divisiones intereclesiales, conflictos con los gobiernos, persecuciones y martirio' (b), y, quizás en el 'cuestionamiento del mundo occidental como el mundo cristiano por excelencia' (c) ²⁴

El segundo orden es *teológico* y atañe al desconocimiento de la TdL de su *método* y de su *talante*. Este es para Sobrino el problema central en la Instrucción *LN*. Para la *LN* el método correcto es el doctrinal, método que tiene a la revelación y al magisterio eclesial como punto de partida deductivo, para ocuparse con el tema de la liberación. En cambio el procedimiento hermenéutico de la TdL intenta "complementar el enfoque doctrinal, desde lo ya sabido, o ya formulado, con el enfoque desde la realidad." Las verdades tanto de la revelación como del magisterio son reconocidas, pero "es la misma realidad la que lo impone a la teología y a la Iglesia, más aún, esa misma realidad es la que ha hecho redescubrir que de eso se habla también en la revelación y eso exige" ²⁵

El *talante teológico* de la *LN* ya tiene un juicio de la realidad con anterioridad a la consideración de los sujetos, independiente de los pobres a los que hay que liberar. Para la TdL en cambio, se constituye desde la realidad de los pobres. Los pobres como realidad ayudan a la teología a recobrar su talante evangélico. La TdL hace que la teología latinoamericana salga del mundo occidental y considere al mundo de los pobres como su lugar consubstancial. A través de ellos la teología "se hace responsable, urgente, profética y práxica pero también espiritual, llena de gozo y gratuidad" ²⁶

Fruto del talante teológico de la TdL es la espiritualidad de la liberación, desconocida, pasada por alto y hasta acusada de ruinosa para la fe por la *LN* (Introducción). Fruto de ese talante es también el compromiso de la TdL, a través de su eclesiología, con todo el pueblo de Dios, tanto con las CEBs como con la jerarquía eclesial. El compromiso con el pueblo de Dios ha provocado conflictos y persecuciones a sus teólogos, problema sobre el cual la Instrucción guarda silencio, tal vez porque le preocupe más la validez doctrinal.

Finalmente responde Sobrino, que al talante teológico de la TdL le pertenece el criterio de la verificación continua, desde sus concreciones, desde la realidad de la Iglesia (doctrina), desde la vida y la fe real. La finalidad última de la TdL es formulada por él de la siguiente manera: "potenciar la fe, entendida en el sentido estricto de fe en Dios,

23 J. Sobrino, en AAVV, "Reacciones de los teólogos latinoamericanos a propósito de la Instrucción", *art. cit.* (1984), 242.

24 Cf. J. Sobrino, "El Vaticano y la teología de la liberación", *art. cit.* (1984), 695. Aquí sería importante abordar la crítica al occidentalismo en el cristianismo, posición que Sobrino reitera en muchos artículos.

25 *Ibid.*, 696.

26 *Ibid.*

seguimiento de Jesús y caminar como pueblo en Espíritu "²⁷ En esta confesión de fe aparecen unidas la transcendencia y la historia, el Dios Trinitario con una humanidad no individualizada, sino comunitaria ²⁸

En la reacción de Jon Sobrino no se atienden otras acusaciones fundamentales contra la TdL, por ejemplo la interpretación que hace la LN de la opción por los pobres de la TdL como una opción que genera lucha de clases. Las respuestas de Sobrino se centran sobretudo en la EsdL y en la apología a la IdP ²⁹ Estos temas, sin embargo, han sido enfocados más profundamente por otros teólogos de la liberación

6.3. La LN en otros pensadores de la liberación

16.3.1. Juan Luis Segundo

El fallecido teólogo uruguayo J.L. Segundo escribió uno de los análisis más exhaustivos sobre el documento vaticano LN y la TdL ³⁰ Uno de sus primeros pasos es la aclaración del grado de autoridad del que goza la Instrucción LN. La LN "no pertenece al magisterio extraordinario, sino al ordinario" ³¹ Significa que es falible. No obstante, para Segundo el status ordinario del documento no fue una invitación ni al relativismo ni a la sumisión ciega. La *fallibilidad* fue para Segundo más bien una invitación a encontrar un centro entre estas dos posiciones, ideal que no está dispensado de conflictos. En su respuesta al cardenal Ratzinger afirmó que en la Instrucción no se comprueban las acusaciones que se levantan contra la TdL ³² En primer lugar, la TdL no está incluida en el árbol genealógico del neo-marxismo de la década de los '60. Es más para Segundo la TdL, aún sin su conocido nombre, existía ya antes del Vaticano II, cuando todavía no se había convocado ³³ Comenzó a existir a inicios de los '60, con la comprensión unificada de la historia, donde confluyen lo antropocéntrico y lo teocéntrico ³⁴ Esta unidad es la que lleva a la TdL a preocuparse por lo terrestre. Desde aquí no existe reduccionismo alguno de la fe por la preocupación absoluta por lo terrestre. Ni existe mucho menos la concentración terrestre de la fe provocada por el marxismo u otra ideología ³⁵ La TdL hace un uso crítico del marxismo. De qué marxismo se trata, es algo de lo que Segundo se encarga aclarar

27 *Ibid* Este texto es importante para captar la autoverificación y la finalidad del quehacer teológico de la producción de Sobrino

28 Cf. L. Boff ha formulado esta idea con el término *periagénesis* que describe la interpenetración, cohabitación e implicación mutua en la Trinidad. "En la medida en que una sociedad consiga formas históricas de interacción en que los seres humanos ven promovida y desarrollada su vida personal, social y utópica, mas se convierte en espejo de la Trinidad, que es la convivencia de la diversidad en la comunión y unidad en una misma vida y misterio." L. Boff *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. Paulinas, Madrid 1987. 135. Véase también B. Forte *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*. (Verdad e imagen 101). Sígueme, Salamanca 1988. 180-184.

29 La respuesta a las acusaciones a la espiritualidad de la liberación la realiza Sobrino a través de la compilación de sus artículos sobre espiritualidad en su obra *Liberación con espíritu: apuntes para una nueva espiritualidad* (Presencia teológica 23). Sal Terrae, Santander 1985, tal como el mismo lo indica en la "Presentación" 7. Ya hemos expuesto sus elaborados sobre la EsdL y la EdL en 7.3.

30 Cf. J.L. Segundo *Teología de la liberación: respuesta al cardenal Ratzinger*. Cristiandad, Madrid 1985. 195pp.

31 *Ibid* 14.

32 Cf. *ibid* 95.

33 Cf. *ibid* 98.

34 Cf. *ibid* 97-111.

35 Cf. *ibid* 40-41.

En primer lugar no se puede afirmar que la concepción de la persona humana en Marx era materialista y que consideraba el ateísmo como connatural con su pensamiento. Dentro de la tendencia intelectual de su época, el ateísmo es algo accidental y no central en su pensamiento. Es cierto, él se opuso al idealismo, pero también al materialismo mecanicista de su tiempo. Pero tras esta oposición estaba la búsqueda de una comprensión de lo humano, del hombre nuevo 'no materialista'. Aquí reside la laguna del pensamiento de Marx, que se presta para interpretaciones simplistas y hasta represivas o para el rechazo de la dimensión espiritual del hombre.³⁶ Lo cual no significa que genere inmediatamente consecuencias negativas para la fe y para el hombre. La TdL aprovecha entonces el carácter crítico del marxismo para la sociedad, asume su realismo y no las corrientes materialistas, uniformistas y ateístas que de ahí se derivan.

En segundo lugar, la acusación que se le hace al marxismo se le puede dirigir también al capitalismo. El capitalismo conoce la lucha de clases y le llama competencia, que es un conflicto entre intereses opuestos.³⁷ Para Segundo el conflicto lucha de clases es algo que ya aparece en los escritos de los Padres de la Iglesia, quienes ante la existencia de ricos y pobres puntualizaban la necesidad de compartir los bienes del Creador.³⁸ En cambio, durante la Edad Media hasta, incluso, la *Rerum novarum*, se concibe a la existencia de clases como producto de la voluntad divina.³⁹ En América Latina ya existían la dependencia y la lucha de clases previa a la lectura marxista que se hizo de su realidad. En este contexto la misión eclesial también se vuelve conflictiva -con o sin lectura marxista de la realidad- porque el mensaje de Jesús ("no he venido a traer la paz, sino espadas" Lc 6,27) ya es conflictivo, porque se anuncia "en una sociedad humana [que] deshace la imagen de Dios en la persona que margina".⁴⁰

Y en tercer lugar, la TdL opta por los marginados como medio para la concreción del amor universal. Esta opción genera una praxis partidaria por la justicia (Segundo no escribió partidista), tal como lo afirmó Medellín.⁴¹ Entendido esto dentro del marco eclesial, la Instrucción *LN* juzga a la eclesiología, surgida en la TdL, como una que propicia una Iglesia de clases. Se trata aquí de la Iglesia del pueblo, generada por la movilización popular a mediados de los '70. El juicio de la Instrucción no goza de validez para Segundo. La IdP (Segundo utiliza los términos Iglesia popular e Iglesia del pueblo) no es consecuencia del marxismo, ni mucho menos de la lucha de clases.⁴² Por un lado, porque el marxismo no le pertenece a las esferas populares, sino a las clases medias latinoamericanas.⁴³ Y por otro lado, porque un marxismo impopular no puede generar una IdP solamente con ayuda del raciocinio abstracto de la lucha de clases.⁴⁴

J. L. Segundo se planteó la pregunta del por qué de toda esta estrategia del Vaticano contra la IdP y la centró en el *temor* a la movilización popular espontánea.

36 Cf *ibid* 126-133

37 Cf *ibid* 142

38 Cf *ibid* 139

39 Cf *ibid* 140

40 Cf *ibid* 149

41 Cf *ibid* 149 156

42 Cf *ibid* 179

43 Cf *ibid* 175

44 Cf *ibid* 182

- En primer lugar, la IdP, por estar enraizada en el pueblo, puede caer en la tentación de la contra-violencia como respuesta a la violencia institucionalizada ⁴⁵
- En segundo lugar, en América Latina existe un vínculo especial del pueblo con la autoridad eclesial. El pueblo respeta a sus pastores pero tiene una 'débil conciencia' del significado 'de la autoridad eclesiástica en general y de su función magisterial en particular', se acepta más el carisma que el liderazgo de los pastores ⁴⁶
- En tercer, y último lugar, la IdP corre el riesgo de la manipulación económica, religiosa y política, porque el pueblo se mueve desde el más elemental realismo de la supervivencia, agudeza que imposibilita la capacidad o el tiempo para el discernimiento ⁴⁷

¿Qué significó todo lo anterior para Segundo?

El teólogo uruguayo finalizó su respuesta con una advertencia dirigida no solamente a la Iglesia latinoamericana sino también a la universal. Tras los juicios de la *LN* encuentra una valoración negativa del Vaticano II y del período conciliar ⁴⁸. Por eso las autoridades vaticanas están empeñadas en promover una teología anti-secularista ⁴⁹. La advertencia de Segundo se dirige por lo tanto, a prevenir sobre el alcance de esta teología para la Iglesia en general, sobretodo con la celebración del sínodo extraordinario, con motivo de los 20 años del Vaticano II ⁵⁰.

16.3.2. Ignacio Ellacuría

Desde El Salvador I. Ellacuría respondió con un extenso artículo a las acusaciones del Vaticano sobre la lucha de clases y el marxismo en la TdL ⁵¹. Ellacuría caracterizó el perfil de la TdL a partir de sus sujetos: "mientras otro tipo de teología trataba de hacer creíble la fe a los sabios y poderosos de este mundo, porque a los pobres se la imponían con frecuencia institucional o socialmente, la teología de la liberación trata de hacer creíble y operante la fe a las mayorías populares y en ese signo escandaloso la hace también creíble para las minorías, sean éstas académicas, económicas culturales o políticas" ⁵². Aquí estableció Ellacuría que las teologías a las que la *LN* no se refiere también han hecho una opción de clase, aunque lo desconozcan.

45 Cf *ibid* 184-185

46 Cf *ibid* 185-186

47 Cf *ibid* 186-188

48 Cf *ibid* 194

49 Cf *ibid*, 191

50 J. L. Segundo continuó la reflexión aquí expuesta en sus artículos "Revelación: fe signo de los tiempos" en I. Ellacuría/ J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* Trotta Madrid 1990, vol. I, 443-466 y en "Críticas y autocríticas de la Teología de la Liberación" en J. Comblin y otros (eds.) *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina* Trotta Madrid 1993 215-236

51 Cf I. Ellacuría "Estudio teológico-pastoral de la 'Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación'" *RLT* 1(1984)2, 145-178. Véase también "El desafío cristiano de la teología de la liberación" *Carta a las Iglesias* 12(1992)263-12-15 (I) 12(1992)264, 11-13 (II) Discurso escrito en 1987

52 I. Ellacuría "Estudio teológico-pastoral de la 'Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación'" *art. cit.* (1984) 153. Después de un estudio de la teología de L. Boff J. I. González Faus, J. B. Metz y J. C. Scannone concluye el teólogo español J. A. Estrada que la Iglesia toma conciencia de su aburguesamiento. La Iglesia de pobres y marginados tiene su origen en que su fundador forma parte de la historia de los vencidos. Para la Iglesia es imposible realizar su misión en el mundo con una neutralidad que nunca pretendió Jesús. De ahí que la TdL cree oportuno determinar por cuáles grupos la Iglesia institucional opta facticamente a quienes favorece y a quienes agrada su mensaje. Cf J. A. Estrada *La Iglesia ¿institución o carisma?* (Verdad e imagen 88) Sígueme Salamanca 1984 250-252

Al igual que Sobrino y Segundo Ellacuría encontró discutible la descripción que la *LN* hace del marxismo éste es "uno de sus flancos más débiles desde el punto de vista histórico y desde el punto de vista epistemológico"⁵³ Ellacuría detectó aquí un problema de competencia el magisterio podrá definir lo concerniente a la fe, pero no lo concerniente al campo científico de una idea Prueba de ello es la falta de distinción de la comprensión del ateísmo y de la lucha de clases en los diferentes marxismos, con lo cual se llega a una caricaturización del marxismo, a su reducción en un odio de clases Esta misma reducción es aplicada a la EdL y así es posible definir a la IdP simplemente como una Iglesia de clase Y naturalmente ésta aplicación se extiende a los teólogos de la liberación, sin que las autoridades vaticanas se percaten de que el marxismo es algo que ha ido disminuyendo a lo largo del desarrollo de la TdL⁵⁴

Ellacuría defiende a Sobrino de las acusaciones del cardenal Ratzinger "Cualquiera que conozca medianamente bien no ya la biografía de Sobrino, sino su obra escrita sabe de sobra que la presencia del marxismo es en ambas absolutamente accidental y de ningún modo configuradora de su pensamiento ni de su acción"⁵⁵

I Ellacuría concluyó, que en la *LN* hay fallos metodológicos porque no comprueba sus afirmaciones "Mucho se afirma, pero poco se prueba"⁵⁶ Por ello denominó a su análisis "un estudio teológico pastoral de la Instrucción", para no ocuparse de lo teológico-crítico, a fin de evitar las discusiones sobre las debilidades en el contenido, información e interpretación, y concentrarse en las implicaciones de la *LN*

16.3.3. *Giulio Girardi*

Uno de los estudios más amplios sobre el lugar de la *LN* en la vida de la Iglesia ha sido elaborado por G Girardi⁵⁷, italiano con muchos años de trabajo en Centroamérica Su aporte consiste en la precisión conceptual de las diferencias entre la TdL y la teología vaticana El conflicto entre ambas teologías tiene su razón en seis fenómenos⁵⁸ El primero radica en los fallos institucionales, que alinean a la Iglesia de acuerdo al bien de los dirigentes y que hacen coincidir los derechos institucionales con los divinos Segundo, el conflicto tiene que ver con el dilema que una sociedad dividida plantea a la Iglesia, de que se haga o no Iglesia de los marginados Éste fenómeno, el de la existencia de un mundo dividido, conduce a un tercero la comprensión de un Jesús neutro El cuarto fenómeno es de orden antropológico y tiene que ver con el dilema de la preferencia de la ley o de lo humano, 'la dialéctica entre el sábado y el hombre'⁵⁹ El quinto tiene que ver con la incomunicabilidad las teologías opuestas hablan una lengua que dista la una de la otra E incluso son antagónicas, ya que se

53 I Ellacuría *ibid* 159

54 Cf *ibid* , 170 También cf E Dussel, "Teología de la liberación y marxismo", *Cristianismo y Sociedad* 26(1988)98, 37-60, O Maduro "La desacralización del marxismo en la teología de la liberación" en *Cristianismo y Sociedad* 26(1988)98 69-84, I Ellacuría, "La teología de la liberación frente al cambio sociohistórico de América Latina" *Diakonia* 12(1988)46 51-158 J Van Nieuwenhove, "Contextualiteit in missiologie Enkele overwegingen en discussiepunten" en J Tennekes/ H M Vroom (eds), *Contextualiteit in christelijk geloof*, Kok Kampen 1989 170 Libanio recoge el proceso de la modificación de la presencia del marxismo en el discurso de la TdL con los siguientes términos de la insistencia en el socialismo a la aspiración de un sistema alternativo Cf J B Libanio *Teología de la liberación, guía didáctica para su estudio*, (Presencia teológica 55) Sal Terrae Santander 1989 272-274 Original en portugués São Paulo 1987

55 *Ibid* 170

56 *Ibid* 165

57 Cf G Girardi *La túnica rasgada la identidad cristiana hoy entre liberación y restauración* (Presencia teológica 62) Sal Terrae Santander 1991

58 Cf *ibid* 31-37

59 Cf también F J Hinkelammert *Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens Opfermythen im christlichen Abendland*, Liberación Munster 1989

articulan en diversos niveles de vida, de cultura y con distintos proyectos para la organización del mundo Y el último fenómeno originante del conflicto entre las teologías tiene que ver con la misma comprensión de la identidad eclesial y del papel ejercido en su interior por conceptos claves como verdad, libertad y amor

El estudio de G Girardi se ocupa sobretodo con el cuarto fenómeno Así sitúa como trasfondo de las acusaciones del cardenal Ratzinger a la TdL la comprensión de una antinomia entre el antropocentrismo y el teocentrismo Girardi afirma, que para Ratzinger 'antropocentrismo' significa la liberación y la construcción de un nuevo mundo a partir del hombre mismo Y 'teocentrismo' significa que toda solución del problema del hombre proviene de Dios⁶⁰ Según el cardenal el antropocentrismo ha desplazado a Dios y a la Iglesia, y se ha puesto en el corazón de la cultura moderna El antropocentrismo ha producido el culto de la novedad y ha engendrado confianza en el racionalismo y la técnica De ahí que se haya optado por la filosofía marxista, que ha generado una lectura bíblica incluso materialista, "la teología se reduce a cristología, y ésta a antropología"⁶¹ Una reducción en la cristología conduce a otra, a la reducción de la eclesiología a la sociología⁶² De aquí se desprende la famosa caracterización que ha hecho el cardenal Ratzinger del período conciliar, de un optimismo ingenuo de cara al mundo En efecto, Girardi refiere que el cardenal Ratzinger sitúa la sobrevaloración del concepto praxis como producto de una epistemología antropocéntrica nacida de criterios optimistas a través de una confianza acrítica en el progreso El prefecto Ratzinger establece aquí una actitud del pecado original el hombre quiere ser como Dios, creador y dueño de sí mismo⁶³

Como reacción ante los peligros de la presencia del antropocentrismo en la TdL, que ha disuelto la identidad cristiana en la praxis marxista, el cardenal Ratzinger se propone restaurar la identidad cristiana Según Girardi esto no es más que la búsqueda de *hegemonía* para la Iglesia católica⁶⁴ El proyecto de restauración comprende los tres puntos que más corrección ameritan la antropología, la eclesiología y la hermenéutica Y la línea de acción restaurativa apuntará a la superación del subjetivismo antropocéntrico, al reconocimiento de la competencia doctrinal del magisterio, y a la propiciación de una hermenéutica universal que reconozca verdades objetivas por la vía universal (deductiva)⁶⁵

En el proyecto de restauración encuentra Girardi, al igual que Sobrino, la presencia de un eclesiocentrismo fundado en valores eurocéntricos⁶⁶. "La restauración de la verdad se configura como restauración del eurocentrismo"⁶⁷

Girardi dedica una atención especial a la explicitación de la comprensión del marxismo en la LN y en las teologías afines. El marxismo es comprendido en la Instrucción como un bloque monolítico del cual no es posible utilizar sólo una parte. no hay alternativa, o todo o nada del marxismo⁶⁸ En la misma LN constata Girardi la necesidad de una lectura que asuma la crítica marxista al sistema de organización de la sociedad La LN

60 Cf G Girardi, 70

61 *Ibid*, 75-76

62 Cf *ibid* 76-77

63 Cf *ibid* 82

64 Cf *ibid*, 89

65 Cf *ibid*, 90-94

66 Cf *ibid* 142, 218, 318

67 *Ibid*, 94

68 Cf *ibid*, 284-287, J Sobrino en AAVV, "Reacciones de los teólogos latinoamericanos a proposito de la instrucción", *art cit* (1984), 240-247

hace una crítica a los problemas de concentración de la riqueza en América Latina como un hecho accidental, de aparición parcial 'en ciertas regiones' y no en todo el continente⁶⁹ Girardi afirma que el rechazo al marxismo proviene de su crítica al sistema occidental, en el cual se encuentra situado política y culturalmente la LN⁷⁰ Al igual que Sobrino y Ellacuría afirma Girardi la no pertinencia, ni teológica ni científica, de los juicios del Vaticano sobre el marxismo, porque es un asunto fuera de su competencia. Tras la condena al marxismo se esconde una posición autoritarista⁷¹, y ante ella es necesario aclarar que en la TdL el marxismo es una mediación analítica en una lucha que se realiza desde la fe, que se rechaza y corrige todo elemento del marxismo que sea evidentemente incompatible con la fe⁷²

16.3.4. Otros pensadores

Distintos autores nos ofrecen una cronología de la relación entre el marxismo y la TdL. E. Dussel y R. Fornet-Betancourt afirman que el acercamiento entre el marxismo y la TdL se produce no tanto por la aceptación del marxismo teórico de C. Marx, A. Gramsci, el neomarxismo francés y el pensamiento del argentino E. Che Guevara o el peruano J. M. Mariátegui. El acercamiento es *indirecto*, a través del marxismo ya elaborado en la sociología y economía de la teoría de la dependencia⁷³. En sus orígenes la TdL acepta a la teoría de la dependencia como lectura de la realidad latinoamericana contraria al desarrollismo. Según esta lectura el desarrollismo no era más que un neocolonialismo y que producía más sub-desarrollo. Fornet-Betancourt ubica aquí la constitución de un nuevo paradigma que presenta la *ruptura* con la situación desarrollista/neocolonialista como solución alternativa. De ahí que la ruptura sea conceptualizada con el término liberación⁷⁴.

Por último, el venezolano O. Maduro postula una hipótesis sobre el uso que la TdL le ha dado al marxismo. Su hipótesis dice que la TdL ha puesto en marcha un proceso de desmitificación del marxismo. La TdL "ha ejercido (inconscientemente) un 'saqueo' libre, casi caótico, de la tradición marxista, tomando de ésta expresiones, símbolos, modos de organización de pensamiento y conducta"⁷⁵. La TdL ha descentralizado al marxismo de las aplicaciones dogmatistas y centralistas de los gremios políticos latinoamericanos, ha hecho del marxismo una herramienta analítica y no un plan de trabajo. Toda esta desacralización del marxismo ha tenido lugar, porque "tanto la lógica 'intelectual' como 'organizacional' que rigen ese 'saqueo' son lógicas generadas fuera de las fronteras de las organizaciones y de los intelectuales marxistas, son lógicas producidas desde dentro de las iglesias cuyas teologías y organizaciones suministran pero no sin innovaciones, tensiones, conflictos y reacomodos, sin duda, el marco que regula aquel 'saqueo' por parte de la TDLL [teología de la liberación latinoamericana]"⁷⁶.

69 Cf *ibid* 312

70 Cf *ibid* 309-315

71 Cf *ibid* 313

72 Cf *ibid* 282-283

73 Cf E. Dussel "Teología de la liberación y marxismo" *art. cit* (1988) 44-46. R. Fornet-Betancourt "Der Marxismus Vorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung", *Stimmen der Zeit* (1985) 203-232. Para mayor información sobre la teoría de la dependencia consulte: T. Dos Santos *La nueva estructura de la dependencia* Santiago de Chile 1968; F. E. Cardoso/ E. Faletto *Dependencia y desarrollo en América Latina* Siglo XXI, México (1969) 1970; S. Silva Gotay *El pensamiento revolucionario en América Latina y el Caribe*, CEHILA/Caribe Río Piedras Puerto Rico (1981) 1983².

74 Cf R. Fornet-Betancourt, *Ein arderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika* Grunewald Mainz 1994 232.

75 O. Maduro "La desacralización del marxismo en la teología de la liberación" *art. cit* (1988) 71.

76 *ibid* 71-72.

16.4. La Instrucción *Libertatis conscientia* y la EdL [1986]

El 22 de marzo de 1986 la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe publica la Instrucción *Libertatis conscientia* (LC), dedicada al tema de la libertad cristiana y la liberación⁷⁷ En ésta nueva Instrucción se anuncia, que su finalidad es afianzar los conceptos de la Instrucción *Libertatis nuntius* (LN), y por ello de modo positivo evidencia las riquezas, doctrinales y prácticas de la libertad cristiana y de la liberación⁷⁸ No obstante, el pretendido carácter positivo de la LC no significa una suavización, sino la reiteración de las acusaciones y sospechas ya formuladas en la LN contra la TdL. La valoración positiva de los temas libertad y liberación en la LC significa la definición y demarcación del contenido de ambos términos

En éste breve estudio nos proponemos presentar las reacciones y reflexiones de Jon Sobrino con respecto a la Instrucción LC. Nos concentramos en la ventaja o desventaja que esta nueva Instrucción aporta a la superación del conflicto en torno a la TdL, así como a la persecución a la Iglesia en El Salvador

16.4.1. Reconocimiento y desconocimiento de la teología de la liberación

La Instrucción *Libertatis conscientia* no ha ocupado un interés explícito en los escritos de Jon Sobrino. A éste tema sólo le ha dedicado dos artículos, uno breve, que da a conocer su primera impresión y, otro más extenso, en el que reflexiona más profundamente sobre su contenido y alcance. A continuación estudiamos estos artículos por separado, considerando los dos enfoques desarrollados por Sobrino

En el primer artículo Sobrino hace una crítica a la desubicación contextual de la LC⁷⁹. Visto desde El Salvador, asegura Sobrino, "la Instrucción produce la impresión de que abarca demasiadas cosas sin poder profundizar en cada una de ellas, pretende dar un tratamiento formalmente similar a problemáticas tan distintas"⁸⁰. Esta impresión la gana Sobrino al percatarse del tono triunfalista del documento. Ahí no se mencionan los efectos negativos que la búsqueda de liberación le ha acarreado a la Iglesia en América Latina. Tal vez por su carácter universal, conceptualista y nominalista la LC no recoge siquiera lo central de Medellín y Puebla, es "Un documento sin testigos ni mártires, un documento sin patria"⁸¹, porque, como afirma Gustavo Gutiérrez, "se nos lee desde un interlocutor que no es el nuestro"⁸²

En esta primera reacción Sobrino recoge los contenidos centrales de la LC en torno a tres puntos

En el primero acusa la desconfianza o el miedo por las tentaciones reduccionistas y anticlericales en la TdL. Sin embargo, no se consideran los frutos centrales que la TdL a través de su eclesiología de la IdP sus realizaciones prácticas y espirituales ha hecho por la liberación. "no es solo un intento de construir el Reino de Dios en la historia, lo cual sigue siendo su finalidad fundamental, sino edificar una Iglesia de los pobres, no ha propiciado una práctica sino también una espiritualidad"⁸³

77 AAS 79(1987)554-591

78 Cf LN introducción

79 Cf J. Sobrino "Reconocimiento y desconocimiento de la teología de la liberación" *Diakonia* 10(1986)38 190-194

80 *Ibid* 190

81 *Ibid* 191

82 G. Gutiérrez "La relación entre libertad y liberación es central en la teología de la liberación" *Diakonia* 10(1986)38 195

83 *Ibid* 192

En el segundo punto Sobrino dice que la verdad, puesta como fundamento de la libertad y de la liberación por la LC, no es sin más una verdad derivada de la bondad del proceso de liberación. Muy por el contrario, la verdad es ocultada, violentada y aprisionada con la injusticia. Un simple desenmascaramiento doctrinal de la oposición a la verdad no basta para Sobrino. La verdad se conoce al hacer justicia.

Y tercero, la LC tiene un esquema dual. Aquí advierte el teólogo centroamericano una subordinación de lo social-material-histórico a lo personal-espiritual-escatológico. Esta subordinación es la que provoca el rechazo que se hace de la TdL. Contrario este proceder, Sobrino invita a descubrir la fe, el amor a Dios y a los hermanos en quienes asumen la defensa de la vida de los pobres.

De éstos tres puntos concluye el teólogo de la UCA, que en la LC se mantiene una posición unilateral. En ella no aparece la apertura al diálogo. Todo el esfuerzo esclarecedor de la TdL ante la primera Instrucción, la LN, ha sido en vano. "Ni las aclaraciones de los obispos brasileños, ni la obediencia de Boff, ni el libro de Juan Luis Segundo, ni de tantos otros parecen haber tenido ningún efecto"⁸⁴

En su segundo artículo nuestro autor hace una crítica más balanceada de la LC. Según su juicio los dos años de la espera del segundo documento sobre la TdL habían causado una expectativa generalizada de intranquilidad y temor⁸⁵. Junto al nombramiento de Mons. Obando como cardenal para la región de Centroamérica y Panamá, la LN significó una confirmación de las convicciones política y eclesial del grupo de la derecha salvadoreña. Ahora ante la aparición de la LC Sobrino se propone explicitar su contenido fundamental para la Iglesia. Su óptica analítica es sobretudo eclesiológica, consciente de su localidad latinoamericana. En primer lugar, Sobrino recoge las afirmaciones más importantes de la LC. En segundo lugar, reconstruye la teología que sustenta esas afirmaciones. Y en tercer lugar, plantea las posibles consecuencias de los elementos positivos de la LN para la misión eclesial. Veamos a continuación estos puntos.

En su comentario global nuestro autor destaca, ante todo, la valoración teológica y universal que hace la LC del tema de la liberación. Teológicamente, la nueva Instrucción presenta la aspiración de los pueblos a la liberación como un signo actual de la presencia de Dios (signo de los tiempos). Universalmente, la liberación de los pueblos es un componente de la misión y la fe de todas las Iglesias. Y ésta centralidad concedida en la LC a la liberación significa para Sobrino un avance del magisterio eclesial con respecto al Vaticano II, que no enfoca a la liberación como componente de la misión eclesial en el mundo. En LC "la Iglesia universal consagra la liberación"⁸⁶

En un acercamiento más profundo Sobrino declara que, en la lectura de la realidad que hace la Instrucción LC se mencionan los problemas que patentizan la necesidad de liberación en el mundo: la violencia estructural, el gobierno de élites, la seguridad nacional, el terrorismo, etc. Para Sobrino, sin embargo, ésta lista de factores no basta. El constata que en la LC toda jerarquización de esos problemas y todo análisis o indicación de sus orígenes son evadidos. De un análisis de constataciones históricas de los males del mundo, en la LC se pasa a un análisis filosófico-teológico para encontrar las raíces de esos males: el hombre abandona a Dios. La LC des-objetiviza, por lo tanto, la raíz de los problemas del mundo. Presenta una solución planteada con anterioridad al conocimiento de la raíz histórica de dichos problemas. De ahí que la

84 *Ibid* 194

85 Cf. J. Sobrino "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación" ECA 41(1986)450, 335

86 *Ibid* 337

solución que la LC propone tenga a la doctrina social de la Iglesia como central, siguiendo una lógica de aplicación

Adentrándonos al significado de la lógica de la aplicación en la LC, llegamos al segundo enfoque de la reflexión de Jon Sobrino. La teología de la LC difiere en su metodología de la TdL. Para la Instrucción la óptica universal es el punto de partida, para la TdL lo es el mundo de los pobres, un mundo con sufrimiento y esperanza, con luchadores, testigos y mártires. Sin embargo, siguiendo la opinión de Sobrino, el universalismo de la Instrucción está sustentado en el mundo occidental. En la epistemología, el documento vaticano considera la revelación de Dios en forma estática, desde lo ya acontecido en la Escritura y no de lo que aún acontece a través de los signos de los tiempos, es decir, desde 'la presencia de Dios o la ausencia de Dios en lo que ocurre en la historia' ⁸⁷. En la teología de la Instrucción se quiere aplicar, por lo tanto, una revelación conocida a la realidad actual, sin discernir y sin complementar la manifestación actual de Dios. Tal vez el miedo al contagio con la epistemología marxista es lo que lleva al documento a dicha polaridad.

El tercer y último enfoque, la LC contiene algunas incidencias positivas. Algunas sospechas contra la TdL, las CEBs y la Iglesia brasileña son levantadas, en cierta forma la centralidad concedida al tema de la liberación es una cierta universalización de la TdL, y se evita el uso de argumentos que refuerzan a las derechas de todo tipo. Para Sobrino las consecuencias más importantes de la LC se verán en los efectos que produzca en la vida real. Para ello Sobrino hace uso del principio de verificación con el que la TdL se autoevalúa. Los efectos positivos de la Instrucción se verán *a posteriori* al nivel de política interna, tanto en la formación teológica del clero, como en el nombramiento de los nuevos obispos. La Instrucción ejercerá su efecto edificador allí donde la Iglesia ejerce su misión: si la Iglesia es capaz de acercar la salvación a los pobres y oprimidos, si corre riesgos por ello, es decir, por presentar la salvación como algo más alto que la propia institución eclesial.

Que los efectos de la LC y de la política interna de la Iglesia católica no siguieron el rumbo esperado por Sobrino es algo que recuerda el estadounidense McGovern. En Brasil y en Perú se han continuado reemplazando a los obispos de avanzada por conservadores, que proyectan esta tendencia en los diferentes niveles de sus diócesis o arquidiócesis ⁸⁸. Este desarrollo será continuado en El Salvador en la década de los '90, con la designación de Mons. Fernando Sáez Lacalle, miembro de la prelatura personal *Opus Dei*, obispo auxiliar de Santa Ana y obispo de las Fuerzas Armadas de El Salvador como arzobispo de El Salvador ⁸⁹. Mons. Sáez se distanciará de la TdL al declararla sin futuro y se identificará aun más con los militares al aceptar el rango de general de brigada ⁹⁰.

16.4.2. Una distancia discursiva, geográfica y cultural

Como conclusión tenemos, que entre 1984 y 1986 se agravaron las relaciones entre el Vaticano y los teólogos de la liberación. Las autoridades del Vaticano condenan la teología que ha surgido en favor de la liberación de los pobres en América Latina. Aquí hemos planteado lo que a los ojos del cardenal Ratzinger constituye el peligro más latente en la teología de la liberación. Sin embargo, la opinión de Sobrino y otros teólogos latinoamericanos nos indican que la TdL está lejos de tales acusaciones.

87 Cf. *ibid.* 339.

88 Cf. A. F. McGovern, *Liberation theology and its critics: toward an assessment*, Orbis, Maryknoll N.Y. 1989, 231-232.

89 Cf. N. Klein, "Romer's Erbe in Gefahr" *Orientierung* 59(1995), 15 de mayo, 112.

90 Cf. *id.* "Die richtige Frage" *Orientierung* 61(1997)5, 51-55.

Además, los teólogos de la liberación han aclarado los aspectos centrales en torno a la orientación marxista, a la utilización de las ciencias sociales y de la hermenéutica bultmanniana. Y aún más, han llegado a la conclusión de que el origen de la discusión entre la TdL y el Vaticano no radica en estos puntos, sino en un problema de fondo, entre quienes piensan desde el interior de la Iglesia hacia el mundo y otros que piensan desde el mundo hacia la Iglesia. Estas visiones tienen su sustento en diferentes ópticas de fe, concepto de historia e identidad eclesial, y que desembocan en un discurso teológico diferente. La distancia entre el discurso de ambos no significa en primer lugar que sea insalvable. Más que todo significa que se hablan lenguas distintas y que por los tanto se trata de un problema de la incomunicabilidad -de ahí que Sobrino llegue a plantear el juicio del Vaticano sobre la TdL como conocimiento y desconocimiento-. La distancia entre el Vaticano y la TdL no sólo es discursiva, sino que también es geográfica, cada cual piensa desde su contexto. Pero más que todo el Vaticano exige que la Iglesia se articule como sacramento de salvación en América Latina según los patrones de la Iglesia en Europa. En el análisis de la discusión entre el Vaticano y la TdL no ha de descuidarse este último aspecto como originante de la misma. La descentralización eclesial es una tarea constante. Comienza por el reconocimiento de los distintos pueblos y contextos mundiales, para alcanzar desde ahí la verdadera *catolicidad*. Concluimos con la afirmación del teólogo y filósofo español Estrada, quien dice que por ser universal la Iglesia ha de abstenerse de toda identificación con una cultura o civilización. De ahí que plantee la necesidad de "emanciparse de la inculturación en la cultura grecorromana, que constituye la base de Occidente, para dar paso a otras inculturaciones cristianas en África, Asia y América"⁹¹

91 J. A. Estrada Díaz, *La identidad de los laicos, ensayo de ecclesiología*, (Biblioteca de teología 2), Paulinas, Madrid 1990, 48. Cf. V. Codina, "Theologie und Glaube in Lateinamerika", *Münchener Theologische Zeitschrift* 42(1991)2, 138, donde afirma que la TdL responde a preguntas que se hacen los cristianos en América Latina: "¿cómo ser cristianos en un continente oprimido?"

Capítulo 17. Consistencia metodológica en la EdL

Iniciamos un estudio de los presupuestos metodológicos que rigen el quehacer eclesiológico de Jon Sobrino. Si antes hemos atendido algunas acusaciones o sospechas contra su teología, ahora ofrecemos un aporte para un juicio más íntegro y una comprensión sintética de las principales bases metodológicas de su pensamiento. Abarcaremos un período que va de la segunda mitad de la década de los setenta hasta la década de los noventa. A lo largo de estos años Sobrino ha expresado las claves de su teoría del conocimiento. No obstante muchos elementos que configuran su método no aparecen en sus sistematizaciones. Es por ello que prestamos una especial atención a sus criterios metodológicos menos explícitos: ¿con qué recursos cuenta para dar cabida al contexto salvadoreño o latinoamericano en su discurso eclesiológico? ¿cómo influye esa realidad en su hermenéutica?

Presentamos los resultados de nuestra investigación en tres puntos. Iniciamos con la explicitación de la mediación de la filosofía de la historia en la EdL de Sobrino en los años setenta (17.1). Aquí efectuaremos un breve recorrido por diferentes corrientes del pensamiento filosófico y teológico que se han preocupado por introducir la historia en sus respectivas reflexiones y seguidamente trazamos su alcance en el pensamiento de Sobrino y, sobretudo, analizamos el significado de la realidad histórica para la hermenéutica de la EdL. Continuamos nuestro análisis del significado de la realidad para la interpretación de la EdL de Sobrino en la década de los ochenta (17.2). Nuestros temas aquí serán los siguientes: la valoración de la realidad como mediación de la revelación actual de Dios; la teología como *intellectus amoris* y el significado de la realidad histórica para la inteligencia eclesial. Para finalizar, en el estudio de la función guiadora de la realidad recogemos las nuevas variantes metodológicas de Sobrino en los años noventa: sensibilizarse desde la realidad y la realidad como criterio hermenéutico (17.3).

17.1. La filosofía y hermenéutica en la EdL [1975-1979]

La EdL de Sobrino está interesada por el conocimiento. Su finalidad, si embargo, no se limita a ello. La finalidad de su EdL no se concentra sin más en la ganancia o generación de conocimiento. Tal como lo afirma en su reflexión sobre el método de la TdL¹, el conocimiento teológico no es una finalidad en sí misma y no tiene que reducirse, por ejemplo, a la defensa de la autonomía del pensamiento frente al autoritarismo, tiene que dirigirse a la liberación de la miseria de la realidad y, por lo tanto, a una práctica de transformación de la realidad.² Nuestro autor expresa entonces que la finalidad de su eclesiológica es liberadora. De ahí su empeño eclesiológico para que la realidad sea liberada de la miseria. Él quiere operativizar los contenidos liberadores de la fe dentro del ámbito eclesial, para motivar una praxis de justicia en la misma Iglesia y en la sociedad.

1 Cf. J. Sobrino, "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana", *ECA* 30(1975)322-323, 426-435.

2 La distinción entre la liberación del pensamiento de las ataduras dogmáticas y la función liberadora del conocimiento es denominada por Sobrino como 'primer momento de la Ilustración' y 'segundo momento de la Ilustración', respectivamente. La primera Ilustración es referida a E. Kant, con su obra *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Werke XI, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964, 53. La segunda Ilustración es atribuida a K. Marx en su 11. Feuerbach-These, "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern". Cf. H. Fleischer, "K. Marx: Die Wendung der Philosophie zur Praxis", en J. Speck (ed.), *Grundprobleme der Großen Philosophen, Philosophie der Neuzeit II*, UTB 464, Vandenhoeck, Göttingen 1976, 222.

En la reflexión de Sobrino la realidad aporta los criterios centrales para la elaboración de la teología "las fuentes de la revelación no son vistas [] como fuentes de conocimiento previo al análisis de la realidad y a la praxis transformadora, sino como fuentes que iluminan la realidad en cuanto ellas mismas son iluminadas por una praxis sobre la realidad"³ No obstante, no llega a especificar su comprensión de 'realidad' a lo largo de la década de los setenta. Despierta curiosidad que la omita, puesto que la realidad es una categoría central en su EdL. Nuestro análisis quedaría incompleto si solamente supusiésemos la existencia de una mediación filosófica que se ocupa con la realidad sin hacer emerger la evidencia, el trasfondo y el contenido de la misma. Este es el logro que esperamos abordar a continuación. Iniciamos con una reconstrucción del origen del concepto realidad histórica a partir de los aportes de la Escuela de Tubinga, la teología del *mysterium salutis*, la filosofía de Ellacuría y Zubiri. Al final investigamos su función en el pensamiento de Sobrino y en la hermenéutica de la EdL.

17.1.1. El concepto realidad histórica

Para explicitar el contenido del concepto realidad histórica en el pensamiento de Sobrino nos remontamos a una breve relación entre teología e historia, dentro de la teología alemana. ¿Por qué la alemana y no otra? Sobrino realizó su formación teológica en Francfort y dentro de su teología aparecen las huellas de exegetas alemanes y teólogos sistemáticos, sobre todo Rahner, Moltmann⁴ y Pannenberg. En especial partiremos de la introducción de la historia en el debate teológico efectuado por la *Escuela de Tubinga*. Esto no significa que descartamos una relación con la *Nouvelle Theologie*⁵. Destacamos a la Escuela de Tubinga, porque como lo veremos a continuación, contamos con evidencias que confirman su influencia en el pensamiento de Sobrino. Nuestro análisis pecaría de descontextualización si no siguiésemos el desarrollo del pensamiento de Sobrino dentro del mundo latinoamericano. Es por ello que al final estableceremos una relación con una filosofía de la historia pensada desde El Salvador.

a) La Escuela de Tubinga

A fines del siglo XIX J.S. Drey y J.M. Mohler, miembros de la Escuela de Tubinga, reflexionan sobre la historicidad de la revelación y de la Iglesia utilizando las reflexiones sobre la filosofía de la historia y la dialéctica de G.W.F. Hegel, quien por su parte decía, que el espíritu (Geist) y la idea (Idee) impulsan la historia. Drey y Mohler llegan a presentar una nueva reflexión más historizada de la historia de la Iglesia a través de la comprensión unificada del origen y el lugar de la revelación. Así la idea de la salvación de la humanidad proviene de Dios y, como revelación, acontece en la historia. En consecuencia con esta línea histórica se llega a la conclusión, que la interpretación de la revelación no puede omitir a la historia. historia de salvación. No

3 J. Sobrino, "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana" *art. cit.* (1975) 435.

4 Sobre la influencia de Rahner y Moltmann en la reflexión cristológica de Sobrino véase la tesis doctoral de la teóloga argentina N.E. Bedford: *Jesus und das gekreuzigte Volk. Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino* (Concordia 15), Augustinus Buchhandlung Aachen 1995, sobre todo 45-54.

5 La *Nouvelle Theologie* originada en la primera mitad del siglo XX se distingue por su preocupación por el papel de la historia en la teología: la recuperación de los temas centrales de la Biblia, los Padres de la Iglesia y el diálogo con el marxismo. La influencia de este pensamiento en Sobrino lo podemos trazar a partir de sus artículos de la década de los '60 donde asume algunas ideas de Chardin (véase en la bibliografía su primer artículo que data de 1965). Una influencia indirecta pero no menos importante de esta teología en Sobrino la encontramos en su recepción de las teologías de Gutiérrez y Segundo, ambos formados en universidades donde se impartía esta teología francesa. Cf. F. Parra "Modernidad e historia a través de G. Gutiérrez" *Teología y Vida* 38(1997) 102-121.

es de extrañar así, que estas ideas tuviesen una gran repercusión en el campo de la exégesis y dieran lugar al método histórico-crítico⁶

b) La Teología del *mysterium salutis*

Una valiosa recepción y aporte a estos pensamientos se los debemos a K Rahner. Junto a los franceses Y Congar, H de Lubac, J Daniélou y el suizo H U von Balthasar (teólogos agrupados bajo la *Nouvelle Théologie*), perteneció al grupo de pensadores que hacen una reflexión histórica del pensamiento teológico y que inspiran a la teología del *mysterium salutis*⁷. Para estos teólogos, entre otros, la *Escuela Católica de Tubinga* representó un papel significativo⁸. No obstante, una influencia notoria para la teología de Rahner yace en la filosofía de M Heidegger, quien presenta una reflexión de la existencia humana dentro del '*Sein und Zeit*'⁹. Heidegger inspira el análisis existencialista en la hermenéutica de R Bultmann y la interpretación de la teología como antropología cristiana (Rahner). Con una nueva interpretación de la teología desde una perspectiva existencialista, Rahner se acerca al problema de la secularización y la pluralidad en el mundo. Así resume H Fries el nuevo giro dado por Rahner a la teología: "die Theologie kann sich Ihre Zeit, Situation und Welt nicht beliebig aussuchen, sie hat sich den positiven und negativen Herausforderung ihres Tages zu stellen. Sie alle betreffen heute den Menschen [] Die Offenbarung Gottes geschah und erfolgte um des Menschen Willen [] zur Zielsbestimmung seiner Existenz [] Wenn die Offenbarung einen so ausgeprägten existenzbestimmenden Bezug zu Menschen hat, dann gibt es notwendigerweise auch einen existentialen und existentiellen Bezug des Menschen zur Offenbarung. Damit ist das Thema Theologie als Antropologie intoniert"¹⁰. Con Rahner la teología valora la historia como punto de partida para la reflexión teológica. Con sus aportes la teología asume un contenido particular en la historia y parte ahora del hombre como *ser* que vive en la historia.

c) La filosofía de la liberación de Ellacuría

I Ellacuría, quien fue discípulo Rahner en Innsbruck y compañero de diálogo de Sobrino en El Salvador, dedicó gran parte de su actividad a la elaboración de una filosofía de la historia. Desde El Salvador Ellacuría asume el pensamiento histórico originado en Hegel, la crítica a éste elaborada por C Marx y el enriquecimiento de ambos pensamientos desde la filosofía de X Zubiri.

6 Cf H Fries, "Tübinger Schule", en J Hofner/ K Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche* Herder, Friburgo de Br (1965) 1986, vol 10, 390-391, K Rahner/ K Lehmann, "Historicidad de la tradición" en J Feiner/ M Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis*, parte I vol II (1965) Madrid 1969 833-934, H Fries/ G Schwaiger (eds.) *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, vol II Kosel, Munich 1975, H Fries *Fundamental Theologie*, Styria, Graz 1985 130-134. H Jedin "Kirchengeschichte", en *Lexikon für Theologie und Kirche*, o.c. (1965) 1986 vol VI 209-212. E Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina, colonización y liberación 1492-1983* Mundo Negro-Esquela Misional, Madrid 1983⁵ 47. Consultese además A van Harskamp "De controverse tussen J A Mohler en F C Baur, Pleidooi voor een onderzoek naar contextualiteit in de theologie", *Tijdschrift voor theologie* 24(1984), 235-246, id., "Kerkelijk gezag vluchttoord voor moderniteit?", Een interpretatie van Johann Adam Möhler's denken over de kerk", *Tijdschrift voor theologie* 28(1988), 135-154. id / E Borgman (eds.) *Tussen openheid en isolement: het voorbeeld van de katholieke theologie in de negentiende eeuw*, (KTC 16), Kok, Kampen 1992.

7 Esta teología recoge el espíritu del ambiente conciliar en varios volúmenes editados por los teólogos suizos J Feiner y M Löhrer bajo el nombre *Mysterium Salutis* en 1965.

8 Cf G Söhngen, "La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia", en J Feiner/ M Löhrer (eds.) *Mysterium Salutis* parte I vol II (1965), Madrid 1969, 1066.

9 Cf M Heidegger *Zur Sache des Denkens* Tubinga 1969.

10 H Fries, "Theologie als Antropologie" en K Rahner/ H Fries (eds.) *Theologie in Freiheit und Verantwortung* Kosel, Munich 1981 55.

Hegel propone a la negación como fuerza creativa, que lleva dialécticamente a una nueva identidad, que asume lo que aún no es y lo que se está haciendo. En su crítica a Hegel, Marx afirma, que no se trata de que un Espíritu guíe la historia, sino, que "las condiciones materiales tanto de la naturaleza como de la historia [mueven la historia, y ocasionan] lo que puede haber de Espíritu en esa realidad."¹¹ La crítica de Marx a Hegel fue vista por Ellacuría como la búsqueda dialéctica del núcleo relacional a los contenidos trasladados al plano ideal por la dialéctica idealista hegeliana. El método de Marx, según Ellacuría, no se opone, ciertamente, al de Hegel "sólo un inicio materialista, un inicio con lo concreto y determinado, que incluya las contradicciones fundamentales, puede tomarse como un comienzo verdaderamente dialéctico; sólo así se pueden lograr todas las potencialidades que contiene el método dialéctico hegeliano"¹²

El mérito de Hegel y Marx radicó para Ellacuría en la búsqueda de 'una sola unidad real, dinámica y procesual', con la diferencia de los planos en los que se efectúa esa búsqueda. Para Hegel ese plano es propuesto desde el Absoluto, mientras que Marx lo propone desde la realidad

d) La metafísica intramundana de Ellacuría y Zubiri

El fallecido filósofo vasco X. Zubiri presenta, en la recepción de Ellacuría, una reflexión para la unidad del objeto del saber -que preocupan a Hegel y a Marx- como una *metafísica intramundana*. Se trata aquí de la conceptualización de la unidad como unidad física de lo real, que es la unidad de lo real del mundo y del mundo de lo real. Esta unidad es procesual, porque se trata de una unidad entre la nueva realidad como realidad superior, que subsiste y es producida por la realidad antigua como realidad inferior. Ellacuría aclara el carácter procesual de esta unidad en la reflexión de Zubiri de la siguiente manera: "lo superior no abandona lo anterior, sino que lo resume sin anularlo, al contrario, es lo anterior lo que subentiende dinámicamente lo posterior"¹³. El postulado unitario filosófico-realista de Zubiri presenta entonces una nueva dimensión a la unidad filosófico-idealista de Hegel y a la científico-materialista de Marx, en su intento por centrar el objeto de la filosofía en el estado de las cosas y en la transformación de ese estado, de un modo articulado

En la síntesis que Ellacuría hizo de Hegel, Marx y Zubiri, mantiene Zubiri su principal punto de referencia. En efecto, Ellacuría utiliza sobretudo la categoría filosófico-realista para fundamentar el concepto realidad histórica. Según este, en primer lugar, se trata de una comprensión dinámica, estructural y dialéctica de la realidad intramundana, que constituyen una única totalidad, como objeto de la filosofía.¹⁴ El interés de la filosofía se centra en las novedades históricas, que dan origen a nuevas formas cualitativamente superiores, que dialécticamente contienen formas inferiores de realidad.¹⁵ La realidad cualificada mantiene una tensión dialéctica porque procede y se gesta en la realidad inferior. En otras palabras, Ellacuría propuso con el concepto realidad histórica una comprensión que abarca el proceso en el que ya dentro de la realidad se avanza hacia el más de la realidad. Ese *más* es el incremento cualitativo, que definió como "la realidad entera, asumida en el reino social de la libertad. Es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades, aún en estado dinámico de desarrollo, pero ya alcanzado el nivel cualitativo metafísico desde el cual

11 | Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador 1990, 22

12 | *Ibid.*, 23

13 | *Ibid.*, 29

14 | Cf. *Ibid.*, 42

15 | Cf. *Ibid.*, 41

la realidad va a seguir dando de sí, pero desde el mismo subsuelo de la realidad histórica y sin dejar ya de ser intramundaneamente realidad histórica".¹⁶

Hasta ahora hemos expuesto la comprensión de realidad histórica que Ellacuría propone al objeto del ejercicio filosófico. Prevalece, hasta aquí, sin embargo, la pregunta sobre la relación entre la realidad histórica como metafísica intramundana y Dios. Para Ellacuría no existe razón para la exclusión de Dios del objeto filosófico. Sin embargo, el objeto central de la filosofía ha de ser la realidad intramundana, considerada en apertura hacia Dios. Dios es comprendido aquí como la plenitud de la realidad, cuya presencia no cabe junto a otras realidades intramundanas. Por lo tanto, el problema para la filosofía radica en que ella reflexione sobre Dios y la realidad de una misma manera. Ellacuría propone, que la filosofía reflexione sobre Dios en cuanto se ocupe con el mundo y la historia, como lugar de la transcendencia de la realidad transmundana y transhistórica de Dios.¹⁷

e) Alcance de la realidad histórica en el pensamiento de Sobrino

La preocupación por la historia en la EdL de Sobrino está enraizada en una tradición teológica originada en el siglo XIX. Es posible constatar la influencia de la Escuela de Tubinga y de otras corrientes teológicas que parten de la historia y del ser humano en la eclesiología de Sobrino. Una referencia explícita la encontramos en la síntesis que hace de la teología de Mohler: "la vida le viene a la Iglesia desde su misma realidad"¹⁸ y en la recepción que hace de la teología sobretodo de K. Rahner.¹⁹

Sobre la base de las corrientes del ambiente teológico suscitado por la preparación y las conclusiones del Concilio Vaticano II trazamos un vínculo entre la teología de alemana, en especial de K. Rahner, la teología denominada del *mysterium salutis* y la teología de Sobrino. El período de formación teológica de Sobrino en St. Georgen, Francfort concuerda con el auge de la teología interesada por lo histórico, por la salvación del mundo. Este interés es fruto de la reflexión desarrollada tanto por las Escuelas evangélica como la católica de Tubinga. La influencia de la Escuela de Tubinga en el pensamiento de Sobrino es precisable a partir de la constatación que se hace de la importancia de dicha Escuela para K. Rahner, y de las innumerables alusiones que Sobrino hace al pensamiento rahneriano.

En Hegel vemos un denominador común entre la reflexión de la Escuela de Tubinga y la reflexión de I. Ellacuría y la preocupación de ambos por el carácter histórico del ejercicio intelectual. La comprensión de Ellacuría, sin embargo, dista de la Escuela de

16 *Ibid.*, 43

17 Cf. *ibid.*, 599-602

18 J. Sobrino, *Iglesia de los pobres. Esbozo de eclesiología sistemática*, (CTR 37), San Salvador 1978, 4.

19 Un ejemplo de esta recepción es J. Sobrino, "La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres", *Cristianismo y Sociedad* 63(1980)18, 87-101

Tubinga, porque acepta el reto del marxismo²⁰ Con ayuda del pensamiento de Zubiri²¹ Ellacuría propone al proceso en el que la realidad da más de sí como objeto de la filosofía No hemos expuesto detalladamente cómo la filosofía se ocupa con la praxis de liberación, como momento que privilegie ese más, que hace avanzar a la realidad hacia formas de vida más éticas Sólo queremos hacer notar cómo la propuesta de Sobrino -para que la teología acepte el reto de Marx y se ponga al servicio de la transformación de la realidad de opresión en la que vive el sujeto pensante- encuentra su eco en la filosofía de Ellacuría, quien se fija en los momentos históricos que lleven a tal transformación

A partir de las tradiciones teológicas alemanas y sobretodo del concepto realidad histórica de Ellacuría, es posible comprender la lectura de la realidad que hace Sobrino desde un acercamiento teológico y filosófico Cuando Sobrino se refiere a la situación del pobre, lo hace de forma dinámica, estructural y dialéctica El pobre es para Sobrino, tal como lo hemos descrito a lo largo de la sección IB (cap 2-4), un sujeto en una situación de opresión Esa situación no es estática, porque el pobre tiene a la vez la esperanza de salir de esa situación, esperanza que Sobrino denomina de liberación En la lectura de la realidad histórica que Sobrino hace del pobre, se encuentra una tensión dialéctica, entre lo que Ellacuría denomina formas inferiores y nuevas formas cualitativamente superiores de la realidad En su lectura de la realidad Sobrino basa su opción metodológica y temática en aquello que lleve a la realidad a dar más de sí, porque sitúa su objeto de estudio en la esperanza del pobre, que desde su fe busca las vías para la construcción de la esperanza de liberación

Nuestro análisis demuestra la existencia de una mediación filosófica en el método eclesiológico de Jon Sobrino Nuestro autor no define el concepto que le permite realizar una relación entre eclesiología y realidad En cambio, utiliza el concepto realidad histórica en forma implícita y lo articula con los aportes de las ciencias sociales A las ciencias sociales les compete el estudio de la realidad el acceso a la realidad constituye el campo pertinente de las ciencias sociales²² Y a través de la filosofía de la historia Sobrino interpreta qué acontecimientos llevan la historia a dar más de sí En el siguiente apartado veremos cómo su mediación filosófica influye en su hermenéutica

20 J B Metz critica a la Tubiger Schule porque "considera [] muy poco aquel problema medular de la Ilustración que Kant formuló y que después fue tematizado con consecuencias muy ricas, en especial por el marxismo el primado de la razón práctica" Cf J B Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Grunewald, Mainz (1977) 1984⁴, 16 Sobrino ha hecho esta misma crítica a la teología europea Citamos escritos del periodo que ahora estudiamos "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana" -Ponencia en el Encuentro latinoamericano de teología, México agosto 1975- ECA 30(1975)322-323, 426-435, *Cristología desde América Latina Ebozo a partir del seguimiento del Jesús histórico* CRT México 1977, II "Notas Previas para el estudio de una cristología" 15-34

21 Otro denominador común lo situamos en la influencia de Heidegger en la teología como antropología de Rahner y en el hecho que Zubiri -junto a Levinas- fue discípulo de Heidegger Cf A Gonzalez, "El significado filosófico de la teología de la liberación", en J Comblin y otros (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina* Trotta, Madrid 1993 155

22 Tal como lo afirma Cl Boff la teología depende de las ciencias de lo social para la transformación del contenido de la realidad (lo no teológico) en teológico "el texto de la lectura teológica a propósito de lo político se lo preparan y ofrecen las CdS [Ciencias de lo Social] La teología lo recibe de ellas y practica sobre el una lectura correspondiente a su propio código, a fin de sacar allí un sentido característicamente teológico" Cf Cl Boff, *Teología de lo político, sus mediaciones*, (Verdad e imagen 16) Sigüeme, Salamanca (1978) 1980 84

17.1.2. Realidad histórica y hermenéutica de la EdL

Una vez que hemos trazado la existencia de una mediación filosófica (realidad histórica) en el método de Sobrino investigamos su significado para la EdL ¿es la realidad histórica una clave para la lectura y codificación eclesiológica? Y si lo es ¿cómo influye en la EdL? Con ambas preguntas indicamos que este segmento está dedicado al análisis de la influencia de la realidad histórica para la hermenéutica de la EdL.

Sobrino hace primeramente una lectura de la realidad como realidad histórica, es decir, considera aquellos momentos en que se generan posibilidades de liberación y justicia en la realidad. La realidad histórica es asumida dialécticamente por Sobrino considerando aquello que impide la posibilidad de un más de sí en la realidad. Posteriormente elabora y reflexiona ésta lectura dentro de las categorías metodológicas e intradisciplinarias propias de la EdL.

Las consecuencias eclesiológicas de una lectura contextual guiada por el concepto realidad histórica tienen una calidad relevante²³ La concentración de la atención eclesiológica en aquellos momentos que hacen avanzar la historia hacia lo que Ellacuría denominó reino social de la libertad, lleva a Sobrino a la constatación hermenéutica de situaciones aproximadas, una afinidad entre el mensaje de Jesús y la esperanza de los pobres en El Salvador. Jesús anunció el Reino como esperanza para los que sufren. Esa esperanza es precisada por Sobrino como una esperanza activa, que proviene de una fe y que lleva al amor a buscar la justicia del Reino de Dios. De esta manera nuestro teólogo puede relacionar a los pobres con la misión eclesial, porque tanto los pobres, en su calidad de creyentes, como la Iglesia esperan la venida del Reino. Es así como los pobres y la realidad histórica en la que están dan a la Iglesia un lugar, desde el que reflexione y concrete su misión de una forma eficaz, orientada para alcanzar el más de la realidad.

Ahora bien, la atención especial que presta a lo que sucede en su entorno no hace que la reflexión eclesiológica de Sobrino sea el producto de una discontinuidad con el pasado. El teólogo salvadoreño privilegia el momento de la praxis de liberación, donde la Iglesia concreta su fe, su seguimiento de Jesús y se convierte en instrumento de salvación. La praxis de liberación es una búsqueda decidida de justicia y dignidad humana en la historia. Es por ello que este momento constituye el punto de partida hermenéutico del quehacer eclesiológico. La eclesiológica de Sobrino está condicionada entonces por una mediación que asume la tarea de traducir el pasado de la revelación de Dios en el presente, desde las preguntas de la realidad que exige justicia.²⁴ De ningún modo significa esto, que la praxis sea para él un *locus* totalizado,

23 Cf los ptos 5.2, 10.2, y 15.2 de nuestro estudio.

24 La hermenéutica de Jon Sobrino se acerca creativamente a un modelo denominado 'Horizontverschmelzung'. Cf H. Fries, *Fundamental Theologie*, Styra, Graz 1985, "Vorwort", donde nos dice "no es suficiente simplemente repetir o solamente afirmar lo ya dicho y siempre válido, es necesario traducir el sentido más veraz de la palabra, de onila a onila, de lo pasado en el presente, es necesario una fusión de horizontes (Horizontverschmelzung)". Valiosos son los aportes de R. Bultmann para la postulación de esta línea hermenéutica. Bultmann llegó a concluir que el Jesús de los Evangelios proviene de las formas literarias adoptadas por la reflexión de la comunidad primitiva. Por lo tanto la mediación hermenéutica se ocupa primeramente con esas formas y parte de una objetividad científica, desprendida de toda atracción utilitarista. Aquí radica una diferencia con la hermenéutica de la EdL de Jon Sobrino interesada por la liberación de los pobres. Cf R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1964⁹, "Das Problem der Hermeneutik", en: *id.*, *Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1952, 211ss; "Ist voraussetzungslose Exegese möglich?", en: *id.*, *Glaube und Verstehen III*, Tübingen (1960) 1965³, 142ss. El recurso hermenéutico de Sobrino es criticado posteriormente por el cardenal Ratzinger, tal como lo hemos estudiado en el pto. 16.1. Mas adelante Sobrino introducirá el concepto 'fusión de realidades' para situar la 'fusión de horizontes' en la perspectiva de las víctimas. Cf J. Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta,

o un momento absoluto, que se baste a sí mismo. El teólogo jesuita no desatiende una reflexión sobre la fe, el dogma o la tradición. La praxis de liberación constituye en su quehacer una opción metodológica, una puerta de entrada, que no excluye la consideración de otros fundamentos privilegiados por otros métodos eclesiológicos. Desde la praxis, desde aquello que se presenta en la realidad para que de más de sí, se pregunta por lo que dice la revelación ante una situación contextual. Según esto y utilizando términos técnicos, Sobrino une a la ortopraxis con la ortodoxia eclesial con la finalidad de acercar la liberación prometida por el Reino de Dios, en su procedimiento hermenéutico entabla un nexo que inicia con la ortopraxis y continúa con la ortodoxia. Es por ello, y a modo de ilustración, que emplea en su discurso el criterio del magisterio del Concilio Vaticano II de los signos de los tiempos, a través de los cuales es posible captar la revelación actual de Dios en El Salvador, que en 1978, junto a Mons. Romero, Mons. Rivera Damas, Ellacuría y otros, la encuentra en las OPs.²⁵

Conclusión

La meta de los elaborados eclesiológicos de Sobrino es generar un conocimiento orientado a la transformación de la realidad de injusticia. Para ello ha diseñado una teoría del conocimiento que se nutre de sucesos de la historia actual. En particular, hace de lo que le sucede y espera la mayoría pobre de El Salvador su objeto de estudio. Para ello aprovecha tradiciones teológicas y filosóficas que han contribuido a historizar la reflexión de la fe y a hacer de la realidad el punto de partida de un conocimiento teológico al servicio de la liberación de los pobres. En el concepto realidad histórica Sobrino sintetiza esas corrientes. A partir de ahí elabora una hermenéutica que privilegia a la praxis de liberación de los pobres como su punto de partida.

En nuestra investigación sobre los presupuestos metodológicos que Sobrino utiliza para dar cabida a la realidad en su EdL hemos encontrado que recurre a la mediación de la filosofía de la historia. A lo largo de la segunda mitad de la década de los setenta la utiliza en forma implícita. Una explicación para ello es que en esta primera década la EdL se encuentra en una etapa germinal. ¿Que podría esperarse en el desarrollo de sus reflexiones sobre el método? Obviamente, para la década de los ochenta queda pendiente la aclaración metodológica de la aprehensión de contenidos en la EdL.

17.2. Realidad e *intellectus amoris* [1980-1989]

A mediados de la década de los '80 Jon Sobrino quiere resaltar la creatividad y la legitimidad de una eclesiología impregnada por la realidad del mundo. Por eso retoma su reflexión dedicada a la importancia de la realidad dentro del quehacer sistemático de la EdL desde dos niveles: uno teológico y otro eclesiológico. En el ámbito teológico valora los aportes de la TdL a la teología en general y su relevancia ante la situación latinoamericana. Y desde la EdL presenta a la IdP como concreción latinoamericana del Concilio Vaticano II. El teólogo salvadoreño apoya su reflexión sobre la TdL en argumentos de la CdL. Y en la EdL incorpora lo anterior a elementos implícitos y explícitos del acontecer eclesial de las últimas décadas. En la sección II B (caps. 7-9) expusimos los frutos de ese esfuerzo eclesiológico, no obstante queda aún por aclarar lo siguiente: ¿qué desarrollos se dan en el método de Jon Sobrino? ¿Aclara y

Madrid 1999. 19-40.

25. Textualmente Sobrino afirma: "En un sentido no ya de contenido sino formal es decir en su aspecto revelatorio de la voluntad de Dios, las organizaciones populares son esos signos porque a través de ellos se concretiza la voluntad genérica de Dios sobre la justicia entre los hombres y a la inversa desde esa concretización se puede ahondar más en la voluntad y realidad de Dios". J. Sobrino, "Presupuestos teológicos de la Carta Pastoral" en Mons. O. A. Romero y otros, *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*. UCA, San Salvador 1978, 140-141.

aprovecha aún la mediación de la filosofía de la historia en su aprehensión de la realidad? ¿Se desprenden de ahí nuevas implicaciones para su hermenéutica eclesiológica?

En el presente apartado respondemos a esas interrogantes. Continuamos, por lo tanto, con la investigación de la consistencia metodológica, ahora en la década de los ochenta. El análisis de la importancia del concepto realidad histórica para la hermenéutica de la EdL será aquí central. Enfocaremos en primer lugar las características que distinguen a la TdL de otras teologías, en segundo lugar la importancia de la realidad histórica para el conocimiento teológico, en tercer lugar veremos la configuración de la teología como *intellectus amoris*, y en cuarto lugar el efecto de la realidad histórica en el método de la EdL. Concluiremos con un juicio crítico. Con nuestro procedimiento consideramos las claves metodológicas de Sobrino para aprehender y responder al contexto salvadoreño.

17.2.1. La realidad histórica en la teología de la liberación

Sobretudo a partir de 1984 Sobrino dedica mayor espacio a la reflexión de presupuestos metodológicos de la TdL.²⁶ Él destaca el perfil novedoso de la TdL de la siguiente manera: la TdL discurre contenidos procedentes de una realidad histórica donde se le quita la vida a los pobres, y donde surge la esperanza necesaria para superar tanta injusticia, dolor y muerte. Ante tal afirmación podría objetarse, que otras teologías también hacen esto y que la TdL no aporta ninguna innovación metodológica o temática. Pero el teólogo jesuita sale al paso de estas objeciones y evidencia sus afirmaciones. Para ello demuestra la diferencia entre la teología europea progresista (TP) y la teología de la liberación.

Sobrino hace del contexto un criterio para apreciar las diferencias entre la TP y la TdL. En su opinión no es lo mismo escribir desde el Primer Mundo, mundo de la abundancia, que desde el mundo mayoritariamente pobre y oprimido. Uno de los aspectos centrales de la TP es la orientación de su inteligencia a la búsqueda de la captación del ser y su sentido. Esta preocupación fundamental no logra desplegar todas las potencialidades de la inteligencia. Es por ello que en forma crítica Sobrino objeta que para TdL, en cambio, la inteligencia se relaciona con su finalidad liberadora: "la estructura formal de la inteligencia es [] la de aprehender la realidad y la de enfrentarse con ella".²⁷ Su juicio proviene de la filosofía de la historia, que utiliza para la captación de lo que ocurre en la realidad. La importancia de la realidad para la TdL queda ilustrada en la siguiente comparación. Para la TP el problema formal es el tema de la libertad del hombre como un discurso propiciado por la falta de sentido -y que amenaza la fe- del sujeto pensante. Este discurso pretende alcanzar la liberación de la subjetividad esclavizada. En cambio la TdL se distingue de la TP, porque asume el imperativo de la liberación de los pueblos crucificados a través de 'una razón responsable ante la realidad'. Su sujeto es colectivo en cuanto se dirige a todos, en

26 Cf. J. Sobrino, "Teología de la liberación y teología europea progresista", *Misión Abierta* 77(1984)4: 395-410. Aquí retoma muchas expresiones y argumentos de su artículo "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana", *ECA* 30(1975)322-323. 426-435. Evoluciones posteriores en esta argumentación la tenemos en "Espiritualidad y teología. A propósito del libro de Gustavo Gutiérrez 'Beber en su propio pozo'", *RLT* 1(1984)2: 195-224. "Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como 'intellectus amoris'", *RLT* 5(1988)15: 243-266, "De una teología solo de la liberación a una teología del martirio", *RTL* 10(1992)28: 27-48, *id.* "La teología y el 'principio liberación'", *RLT* 12(1995)35: 115-140.

27 Sobrino refiere la cita a I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", *ECA* 30(1975): 419. Cf. J. Sobrino, "Teología de la liberación y teología europea progresista", *art. cit.* (1984): 403, reelaborado en "Lo fundamental de la teología de la liberación", *Proyección* 32(1985)138: 171-180.

cuanto 'no-hombres y no-pueblos' y a quienes se solidarizan con ellos para liberar tanto al sujeto como a la realidad de la miseria y la muerte

La relación de la TdL con la realidad está determinada por la comprensión que admite que Dios continúa manifestándose en la actualidad a través de los signos de los tiempos²⁸ De acuerdo con Sobrino, la TdL plantea la vía hermenéutica de acceso al conocimiento por la vía de la *fides qua* a la *fides quae*²⁹ Esto significa que la década de los '80 la filosofía de la historia -a través del concepto realidad histórica- continúa presente en su pensamiento, aunque aún no aclara su contenido

a) Realidad y conocimiento teológico

Sobrino razona las consecuencias de la persecución y del martirio para el mismo pensar sobre Dios Ello explica porqué en la década de los ochenta la novedad conceptual de realidad histórica reside en el aprovechamiento del alcance teológico de las reflexiones de Ellacuría sobre la realidad y la inteligencia Así traza un espacio especial para la realidad latinoamericana en el quehacer teológico: el sentido de la persecución y del martirio a la IdP legitima un intelecto encarnado y que conduce al teólogo a cargar con la cruz sobre la que reflexiona.

En un párrafo dedicado a la 'inteligencia teológica y fuentes del conocimiento teológico'³⁰ Sobrino utiliza la triada metodológica-práctica de Ellacuría

- hacerse cargo de las cosas, como momento de la ubicación que permite el acceso directo a la realidad El conocimiento de la verdad de la realidad proviene de la encarnación,
- cargar con la realidad de las cosas, que es el compromiso consecuente con las implicaciones del momento del hacerse cargo. El conocimiento se libera de su pecaminosidad, de su contribución al encubrimiento de la realidad,
- encargarse de las cosas, donde se despliegan prácticas de transformación de la realidad El conocimiento se parcializa actualizando la encarnación parcializada de Cristo

Hacerse cargo, cargar y encargarse manifiestan una unidad entre el teólogo, la teología y una realidad sometida que espera liberación Se trata de la raíz de la opción por los pobres: la disposición a liberar, el descubrimiento de la verdad de la realidad a partir de una nueva perspectiva situada y la labor de quitar las cruces de un pueblo

Es interesante observar que la vía cognitiva de la inteligencia teológica receptada por Sobrino opera según el dinamismo de la encarnación del Hijo El acercamiento teológico a la realidad no sólo es encarnado sino que también es salvífico. En su quehacer el teólogo asume la tarea de dar aportes cristianos para ayudar a que el mundo salga del sin salidas impuesto por los límites del pecado Búsqueda de vida e inteligencia se unen aquí Y ambos encaminan una fe que advierte que en la

28 La metáfora teológica 'signos de los tiempos' es interpretada por Sobrino con los aportes de Medellín y del magisterio de Mons. Romero Respectivamente una misera que clama al cielo y el anhelo de liberación, el surgimiento de los MPs en El Salvador Cf J. Sobrino, "Teología de la liberación y teología europea progresista", *art. cit.* (1984), 401 En el próximo cap. 18.1 prestaremos mayor atención a la metáfora signos de los tiempos, como parte elemental en los temas de la EdL de Sobrino

29 Cf *ibid.*, 401 En J. Sobrino, "Reflexiones sobre el significado del ateísmo y la idolatría para la teología", *RLT* 3(1986)7, 45-47, se profundiza esta reflexión desde el punto de vista ateísmo e idolatría, ambos componentes de la teología del Dios de la vida Cf 4.4.5, donde hemos expuesto los puntos centrales de su teología de la vida en relación con la muerte del pobre

30 Cf J. Sobrino, "Lo fundamental de la teología de la liberación", *art. cit.* (1985), 176-180

encarnación del Hijo hay un contenido teológico y una lógica metodológica fundante que siempre ha de ser discernida desde las realidades posteriores a la misma

De esta manera comprendemos por qué Sobrino incorpora a la metodología teórica y práctica de Ellacuría un contenido teológico:

- la realidad actual de Dios hoy

De aquí se desprende, que la inteligencia teológica y liberadora establece su punto preliminar en aquellas realidades que hoy se nos presentan como palabra de Dios y en las respuestas a esa palabra ³¹ También aquí es donde yace la convicción de que atender y responder a la Palabra de Dios acerca a la muerte, porque se entra en la lucha con los ídolos sembradores de muerte. Por ello quien atiende a la realidad de Dios hoy está motivado por una profunda espiritualidad, tal como lo veremos más adelante

Por mientras, notemos que Sobrino intuye una búsqueda teológica de Dios unificada, es decir, que quiere contemplar al Dios revelado en la historia, sin despojarlo de la historia en la que Dios se revela. Para el teólogo centroamericano la aparición de la Palabra de Dios en la actualidad no puede buscarse de una forma apartada, puesto que la manifestación de Dios siempre tiene lugar en relación con algo. El polo relacional de la Palabra de Dios hoy en Latinoamérica es para nuestro autor la muerte de la mayoría, la muerte de los pobres. "si la muerte mayoritaria de los pobres de la humanidad no tiene la capacidad de centrar la pregunta por Dios y de encontrar desde ahí una posible respuesta -sin que esto anule otras problemáticas, sino que las coloque en su lugar- puede preguntarse qué puede hacerlo, qué otra problemática pudiera ser más fundamental, qué otra problemática no sería en el fondo egoísta o al menos egocéntrica al preguntarnos por Dios si ignorase aquella" ³²

Preguntar por la realidad en la que Dios se manifiesta hoy no es una cuestión evidente para las ciencias teológicas. Tal pregunta nace de un discernimiento primigenio para el creyente, dispuesto a admitir que Dios sigue hablando. Es por ello que el teólogo de la UCA sitúa la realidad relacional de la revelación actual de Dios en un plano previo, que denomina pre-textual ³³. Con ello aclara que la TdL rescata la parte activa de la revelación de Dios, no sólo de hoy, sino la acontecida a lo largo de la historia. Dios se ha revelado primero y posteriormente se ha fijado su revelación en la Escritura, la tradición y en el magisterio. La elaboración de una teología a partir de la realidad es un gran avance: complementa el enfoque teológico doctrinal, porque la TdL convoca lo conocido por la doctrina con lo que está surgiendo en la realidad ³⁴

b) Teología como *intellectus amoris*

Que la teología tome a la realidad como vía inicial de su objeto de estudio significa concretamente que ha de convertirse entonces en práctica del amor, debe estar motivada por la misericordia ante el sufrimiento humano, con creatividad para buscar soluciones; y con perspicacia para desenmascarar las causas del sufrimiento de la

31 Cf. J. Sobrino, "Dios de la vida, urgencia de solidaridad", *Misión Abierta* 78(1985)5-6, 647

32 *Ibid.*, 650

33 Cf. J. Sobrino, "La teología de la liberación y la teología europea progresista", *art. cit.* (1994), 401

34 Cf. J. Sobrino, "El Vaticano y la teología de la liberación", *ECA* 39(1984)431, 696

humanidad. Más que todo la teología se constituye para *re-conocer* a Dios a través de la propiciación de obras buenas. La teología es entonces *intellectus amoris*.³⁵

Ahora bien, en un contexto donde la muerte y liberación dan contenido real al quehacer reflexivo del *intellectus amoris*, la teología tiene que constituirse a partir de una actitud espiritual.³⁶ La inteligencia teológica no se puede limitar a disposiciones absolutamente teóricas, porque su *lógos*, nos dice Sobrino, no se deja aprisionar por conceptos. El *lógos* de la teología es un *lógos* con espíritu, que dejar hablar a las cosas, las inspira y no la reduce descripciones científicas o doctrinales. Una teología que nace de la realidad es una teología espiritual y que necesita ser verificada constantemente desde la misma realidad. Para Sobrino es necesario verificar la calidad espiritual de la reflexión sobre Dios. La teología es verdaderamente espiritual cuando comunica un *lógos* que de fe al mundo actual, que logre propiciar ánimo para la vida cristiana y dar vida. Entonces hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad es una actitud espiritual atenta al lugar donde Dios hoy se manifiesta y dispuesta propiciar transformaciones en el mundo.³⁷

En resumen, Sobrino sostiene que una reflexión sobre Dios que se propone responder a un contexto de búsqueda de liberación toma conciencia de su lugar y valora su significado para el quehacer teológico. Por eso propone un discurso que privilegia la búsqueda de la Palabra de Dios en la realidad y en la acogida activa de esa palabra. Expresado de otro modo, en El Salvador ha tenido lugar una persecución al pueblo y el martirio de la IdP. Esa realidad ha puesto de relieve que la reflexión de Dios no puede divorciarse de la tarea de generar vida. Una inteligencia que con amor y espíritu cristiano se apiada de los sufrientes capta que precisamente allí, en la actitud que conmueve para liberar, se manifiesta Dios. Por eso Sobrino propone que la teología cristiana sea reflexión encarnada en la práctica generadora de vida.

17.2.2. Realidad histórica e intelecto eclesial

La EdL depende teórica y orgánicamente de la TdL. Es por ello que las presentes reflexiones han de comprenderse como la implicación eclesiológica de la realidad y conocimiento teológico, y la teología como *intellectus amoris*.

Utilizando categorías eclesiológicas Jon Sobrino da un nombre a la disposición comunitaria para ver la Palabra de Dios en la realidad de hoy. La disposición pre-teológica y pretextual ocurre en un momento pre-eclesiológico.³⁸ Aquí la Iglesia toma conciencia de su doble carácter, como creatura y como creyente. En otras palabras, la Iglesia-creatura sale a la búsqueda de la Palabra actual de Dios-creador en la realidad, tal como se afirmó en el Concilio Vaticano II. Ahí se convoca a vigilar signos de Dios hoy, signos que acaecen en palabra y hechos (DV 24).

Pues bien, aquí tenemos la relevancia de una eclesiología orientada a captar los signos a través de los que Dios se deja escuchar en nuestros días. Siguiendo a Sobrino, el sujeto del servicio eclesiológico es el pueblo de Dios.³⁹ La eclesiología

35 Cf. J. Sobrino, "Reflexiones sobre el significado del ateísmo y la idolatría para la teología", *art. cit.* (1986), 58. En este artículo encontramos conceptos iniciales que serán profundizados por Sobrino en "Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como 'intellectus amoris'", *art. cit.* (1988). Sobrino afirmará aquí con creatividad contundente: *amor quaerens intellectum*.

36 Cf. J. Sobrino, "Espiritualidad y teología. A propósito del libro de Gustavo Gutiérrez 'Beber en su propio pozo'", *art. cit.* (1984).

37 "Los mártires latinoamericanos. Interpelación y gracia para la Iglesia", *RLT* 16(1999)48, 320-329.

38 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II. Ante el próximo sínodo extraordinario", *RLT* 2(1985)5, 124-130.

39 Cf. J. Sobrino, "Teología de la liberación y teología europea progresista", *art. cit.* (1984), 408.

mantiene su eclesialidad en el servicio al pueblo y en la acogida de las enseñanzas que el pueblo le presta. La EdL acepta que el pueblo le da ojos nuevos a la teología. Así la EdL se dirige a los problemas reales del pueblo de Dios. No abandona los criterios que tradicionalmente se han privilegiado en toda práctica teológica. Más bien incorpora nuevos ámbitos donde discierne la Palabra de Dios hoy. Estos son las CEBs y los MPs. En este servicio la EdL se hace relevante para la misión de la Iglesia. De un lado, porque trabaja sistemáticamente su reflexión desde la necesidad de liberación de los pueblos. De otro lado, la reflexión de la Iglesia en favor de la liberación pretende ser coyuntural. Con sus temáticas⁴⁰ quiere dar respuestas a problemas históricos y teológicos concretos. Partiendo de la realidad nuestro autor afirma que la teología debe ser praxeológica. Esto significa, que la teología debe ocuparse de las obras que llevan al re-conocimiento de Dios en la realidad. Por lo tanto, no sólo tiene que ser *intellectus fidei*, sino también *intellectus fidei e intellectus amoris*⁴¹.

Conclusión

De nuestra investigación se desprende que Sobrino utiliza un método eclesiológico para aprehender contenidos contextuales. Y aclara, que el contexto entra en la reflexión eclesiológica en forma intelectual y subjetiva⁴². Posteriormente, una vez elaborados, los contenidos contextuales son devueltos a la realidad con la pretensión de ser fuente de criterios para la praxis liberadora de la IdP y de los grupos articulados para la solución del conflicto salvadoreño. En los años ochenta la mediación de la filosofía de la historia es constitutiva de su método teológico. El teólogo salvadoreño no profundiza en los criterios filosóficos a través de los que da cabida a la realidad histórica en su reflexión. Sin embargo, amplía el método teórico-práxico de Ellacuría para fortalecer las bases de su propio procedimiento: la realidad actual de Dios hoy. Desde la opción por los pobres en El Salvador y la valoración de las prácticas y situación de la IdP, nuestro autor propone un método articulado en los signos de la presencia de Dios. Los signos de los tiempos sustentan una hermenéutica eclesiológica para actualizar el contenido liberador del Evangelio. Esto significa que con su método Sobrino desarrolla soportes teóricos para interpretar y operativizar el contenido liberador de la fe en El Salvador. De aquí se desprende también, que -con su llamado a atender a lo que Dios hoy revela y a intelecgrar con misericordia, amor y espíritu- contribuye a la evangelización continua del método eclesiológico. La eclesiológica permanece atenta a lo que Dios ha comunicado y sigue comunicando. También está abierta a lo que el pueblo de Dios cree, siente y espera, atenta a no caer o a refugiarse en una posición generalista, que impida su relación con un contexto específico o en una posición autosuficiente centrada en sí misma.

17.3. Función guiadora de la realidad [1990-]

Proseguimos con el estudio del desarrollo de la teoría del conocimiento que rige la EdL de Sobrino a partir de la década de los noventa. Investigaremos cómo los sucesos contextuales del martirio, el fin de la guerra y la germinal democratización afectan al método de Sobrino. Esto significa, que al igual que en los puntos anteriores investigamos los presupuestos teóricos que emplea para adoptar tópicos del contexto salvadoreño y elaborar una eclesiológica con contenidos relevantes para la praxis cristiana de liberación. De ahí que planteemos las siguientes preguntas: ¿hay alguna variante en el concepto de realidad histórica? Y de haberla, ¿cómo incide en la hermenéutica eclesiológica? Para realizar nuestro cometido, iniciamos con una

40 La reflexión sobre la IdP es para Sobrino un ejemplo de la relevancia de la EdL, *ibid*, 402.

41 Cf J. Sobrino, "Teología en un mundo sufriendo. La teología de la liberación como 'intellectus amoris'", *art. cit* (1988), 243-266.

42 La TdL insiste en el aporte testimonial del teólogo en cuanto a su ubicación, opción y praxis liberadora.

investigación del lugar que ocupa la realidad en la EdL de Sobrino. Con ayuda de esta clave (la función guiadora de la realidad) procuraremos abordar sus nuevas propuestas para la hermenéutica y para acercar al teólogo a la realidad

17.3.1. *Sensibilizarse desde la realidad*

Jon Sobrino recoge lo que ha sido su intención teológica y personal a lo largo de la década de los setenta, ochenta y noventa. Al narrar cómo surgió su interés por los pobres y la liberación utiliza la metáfora "despertar del sueño de la cruel inhumanidad". "Al despertar [nos dice Sobrino] cambiaron radicalmente las preguntas y, sobre todo, las respuestas"⁴³. A partir de lo que fue descubriendo poco a poco en El Salvador a su regreso de Alemania en 1974 inicia un proceso de conversión. El contacto con pobres y sufrientes cambia su esquema. Si antes pensó en contribuir al bien del pueblo salvadoreño con los aportes de famosos teólogos alemanes, ahora se convenció que en lugar de aplicar se hacía necesario invertir el guión y 'salvadorefizar, si era posible' a teólogos como Rahner y Moltmann. A partir de ahí el teólogo centroamericano quiere reflexionar una teología más historizada que haga justicia a la cruz de los pueblos. Por eso reflexiona a Dios en relación con las víctimas de la injusticia y la deshumanización idólatra. El peso de la realidad en su teología influye de tal modo que "la pregunta fundamental se convirtió en si somos o no humanos y para los creyentes, en si nuestra fe es o no humana. Y la respuesta no fue la angustia que suele acompañar al despertar del sueño dogmático, sino el gozo de que si es posible ser humano y creyente, pero a condición de cambiar no sólo la mente, de sometida a liberada [..], sino de cambiar los ojos para ver lo que había estado ante nosotros, sin verlo, durante años, y cambiar el corazón de piedra en corazón de carne, es decir, dejándonos mover a compasión y misericordia"⁴⁴.

La reflexión sobre el despertar del sueño de la cruel inhumanidad caracteriza la actividad teológica de Sobrino en la década de los noventa, dedicada a recordar los fundamentos originantes de la TdL. En esa década los contenidos del concepto realidad histórica⁴⁵ continúan influyendo en su captación y reacción teológica. No obstante prácticamente no utiliza el concepto realidad histórica, emplea el concepto realidad. Y esto no significa simple abreviación. Con 'realidad' constatamos que Sobrino destaca la importancia del contexto de sufrimiento y esperanza para guiar el pensar y el quehacer dedicado cristianamente a la liberación de pobres y víctimas. La realidad no solamente es un *locus* de información sociopolítica o que mediatiza la revelación continua de Dios. Sin desvalorar lo anterior nuestro autor advierte el alcance de la realidad en el momento previo a la elaboración del discurso teológico. Momento en el que la realidad sensibiliza los sentidos, conmueve la razón e impresiona la inteligencia. Mientras que la realidad no guíe lo que podemos llamar *aprehensión fundamental* de la vida, muerte, lucha y esperanza de los sufrientes, no se podrá acceder al siguiente momento. El aporte de Sobrino comprende, por lo tanto, que la ausencia de la sensibilidad que origina el momento previo limita la capacidad de

43 J. Sobrino, "Introducción despertar del sueño de la cruel inhumanidad", en *id.*, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, (Presencia teológica 67) Sal Terrae, Santander 1992, 15. Cf. "Datos biográficos de Sobrino" en la introducción a nuestra investigación.

44 J. Sobrino, "Introducción despertar del sueño de la cruel inhumanidad", *art. cit.* 1992, 15. Posteriormente, durante una conferencia pronunciada en la Universidad del Deusto (Bilbao), Sobrino propone 'saber escuchar' y 'despertar del sueño de inhumanidad' como dos componentes de una epistemología fundamental que ayuda a captar la perspectiva de las víctimas. Cf. J. Sobrino, "Los derechos humanos y los pueblos oprimidos. Reflexiones histórico-teológicas", *RLT* 15(1998)43, 80, 87-88, *id.*, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999, 20, 220.

45 En los caps. anteriores hemos visto que Sobrino utiliza el concepto realidad histórica para captar desde la injusticia aquellos momentos que propician la liberación de los pobres y proponer criterios teóricos para enriquecer la praxis cristiana de liberación.

la teología para reflexionar algún tema de la realidad de los pobres y sufrientes. Sucederá aquello que ha descrito como el ver sin poder ver realmente.

17.3.2. *Realidad como criterio hermenéutico*

Aquella sensibilidad que hemos caracterizado como aprehensión fundamental permite a Sobrino profundizar en sus presupuestos hermenéuticos. En la sistematización de su cristología de la década de los años ochenta⁴⁶ nuestro autor dedica un mayor espacio reflexivo a la relación entre la realidad y el ejercicio teológico. Consciente de que su teología tiene que ver con la situación de El Salvador enfatiza que la realidad salvadoreña exige un gran esfuerzo intelectual para ayudar en la resurrección del pueblo.⁴⁷ Esto nos lleva plantear la siguiente pregunta: ¿cómo explica que la realidad de un país pueda sensibilizar y contener fuentes de conocimiento teológico?

La realidad histórica como fuente pre-teológica

Sobrino no se refiere a las generalidades que tienen lugar en El Salvador. Cuando reflexiona sobre la realidad tiene en mente la situación de condena y esperanza en la que están los pobres. Hasta ahora ha reiterado la importancia de esta realidad para guiar el conocimiento teológico. Sostuvo que la realidad tiene una importancia pre-teológica⁴⁸, es decir, anterior al conocimiento adquirido a través del ejercicio teológico. Sin embargo, a inicios de los años noventa plantea la necesidad de pensar la realidad no solamente desde la historia; hay que acercarse a ella con fe y por ello que considerarle desde Dios. La realidad histórica, es decir, lo pre-teológico, tiene ahora un valor teológico cuando "se cree que Dios y Cristo se siguen haciendo presente [en ellas]"⁴⁹. En pocas palabras: Sobrino formula que antes de que la teología reconozca que una realidad es signo de Dios, ya Dios mismo está presente en ella.

El valor teológico de la realidad legitima que la teología busque a Dios situándose en el mundo de los pobres y desde ahí obtenga criterios hermenéuticos -luz- para acceder a un contenido teológico, en este caso de la cristología.⁵⁰ Entonces una realidad que se da en El Salvador aporta una pre-comprensión con la que el teólogo asume la óptica de los pobres y ve a la teología desde ellos.⁵¹ No se trata por lo tanto, advierte Sobrino, que la realidad del mundo de los pobres invente el contenido de la teología. La pre-comprensión, adquirida por una opción teológica y pastoral -de quedarse y dejarse afectar por el lugar teológico de vida y de muerte de los pobres- es lo que hace que el contenido teológico pueda encontrarse.⁵²

Más adelante Jon Sobrino introduce otra perspectiva para atender la realidad y reformula el lugar de los pobres como el lugar de las víctimas. Siguiendo los avances de la TdL, que toma mayor conciencia de la variedad de víctimas, el teólogo de la UCA capta la diversidad de pobreza y de situaciones de sufrimiento. Lo hace sistemáticamente cuando afirma que la opresión continúa siendo fundamental.⁵³ Por eso, sin introducirse en cada una de los mundos de las víctimas, reflexiona sobre ellas.

46 Cf J. Sobrino, *Jesucristo Liberador. Una lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, San Salvador 1991.

47 Cf *ibid.*, 30.

48 Cf 10.1.2 de nuestro estudio.

49 *Ibid.*, 58.

50 Cf *ibid.*, 68.

51 Cf *ibid.*

52 Cf *ibid.*, 59-60.

53 Cf J. Sobrino, "La teología y el 'principio liberación'", *RLT* 12(1995)35, 116, *id.*, "Theologie von Opfern aus", en C. Krieg y otros (eds.), *Die Theologie auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag*, Keiser, Gütersloh 1996, 192-204, J. Sobrino, *La fe en Jesucristo*, o.c. 1999, 22 (lo meta-paradigmático).

desde la opresión como la realidad común. En la realidad de opresión las víctimas ejercen una función importante para la teología. Desde sus contrastes las víctimas son portavoces de la realidad. Primero, porque a través de ellas la realidad toma la palabra y da cuenta de lo que ahí sucede: las preguntas de las víctimas parten del presente. Y segundo, porque al tomar la palabra la realidad cuestiona una fuente teológica ya conocida en la fe: preguntando desde lo nuevo se capta un contenido inédito en la Escritura y la tradición. Y así se presta atención a la Palabra pasada para que siga hablando hoy. Finalmente, la realidad no solamente hace que el ejercicio hermenéutico se desenvuelva entre horizontes comunes de comprensión cultural.⁵⁴ Conlleva a que se busque la *realidad común* del pasado y del presente, donde no hay que pasar mecánicamente del ver al juzgar sino, discernir desde el círculo hermenéutico "no puede haber teología sin realidad histórica previa, no se puede encontrar a Dios en el pasado sin auscultar su realidad en el presente"⁵⁵

17.3.3. Acceso de la teología a la realidad

Hemos visto como Sobrino connota el contenido de la realidad: la función guiadora de la realidad, el paso de lo pre-teológico a lo teológico y la introducción del concepto víctimas que atiende en forma fundamental a la diversidad de opresiones. Con ello hemos recogido los aportes de la realidad para la hermenéutica de la revelación que ya ha acaecido y que sigue teniendo lugar. En todo esto se presupone ya un acceso a la realidad, sin embargo, no ha sido aclarado aún cómo entra la teología en contacto con la realidad. Por ello nos disponemos ahora a mostrar cómo se produce el acercamiento teológico a la realidad en el pensamiento de Sobrino.

En primer lugar hay que aclarar que para nuestro autor antes de que la teología parta de la realidad ya es parte de la realidad. Concretamente la TdL concierne a la realidad de los pueblos del Tercer Mundo. La situación de esos pueblos bien muestra que el mundo tiene un desarrollo muy dispar: le va mal a los sin poder y bien a los poderosos.⁵⁶ La TdL surge en un contexto donde le va mal al pueblo.

En segundo lugar la teología se pregunta por qué unos pueden ver ésta realidad y otros no. Y para Sobrino la respuesta radica en que la opresión en el mundo somete también al conocimiento de la realidad del mundo: "En nuestro mundo existe una gran mentira, y sobre ello hay que reflexionar."⁵⁷ Ciertamente, hay la mentira que oculta y no deja conocer la realidad de pobreza de tantos pueblos. Conocer la realidad es entonces un acto de honradez hacia el estado del mundo. El conocimiento honrado emana de una actitud espiritual. Actitud, que no se satisface con la superación de la ignorancia sino con el triunfo sobre la mentira.⁵⁸

En tercer lugar, Sobrino ofrece explicaciones antropológicas y cristianas al problema de dar cabida a la realidad en la teología. El conocimiento honrado de la realidad del mundo está ligado a la voluntad de superar la opresión fundamental en la que está enraizada la mentira. Aquí influyen tres magnitudes y que hacemos explícitas a continuación: a) el acercamiento honrado del ser humano sensibilizado por la reacción

54 Cf. J. Sobrino, "Los pueblos crucificados: actual siervo sufriente de Yahweh", en *id.*, *El principio-misericordia*, Santander 1992, 87.

55 J. Sobrino, "Los 'vientos' que soplarán en Santo Domingo y la evangelización de la cultura", en V. Codina/ J. Sobrino (eds.), *Santo Domingo '92. Crónica testimonial y análisis contextual*, Santander 1993, 31. Fuente original: *RLT* 9(1992)27, 273-279.

56 J. Sobrino, "La honradez con lo real", *Sal Terrae* 80(1992)5: 375.

57 *Ibid.*, 376.

58 Cf. *ibid.*

del espíritu ante una realidad histórica⁵⁹; b) el acercamiento del teólogo a la realidad a partir de los documentos episcopales de Medellín y Puebla y el magisterio del Papa Juan Pablo II (*Sollicitudo rei socialis* 1987)⁶⁰; y c) el acercamiento a partir de una proximidad contextual libremente elegida⁶¹. De esta forma el teólogo abre un espacio en la teología y deja que la realidad le cuestione. De esta manera lo *real* con su peso entra en la teología. Para Sobrino el peso de la realidad se convierte en uno llevadero: la realidad carga al teólogo y a su pensar.

Y para comprender esa dimensión de la realidad recordamos que en otra ocasión señalamos que Sobrino recepta de la filosofía de la liberación de Ellacuría: hacerse cargo de las cosas (encarnación), cargar con su contenido real (compromiso), ecargarse de ellas (transformación). También llamamos la atención en que nuestro autor ya en 1980 añadió la siguiente dimensión⁶²: la realidad actual de Dios hoy (captar lo que Dios continúa revelando).

Aquí es necesario destacar que Sobrino después de del asesinato en la UCA encamina teológicamente ésta teoría del conocimiento a una dimensión historizante de la gracia. Si bien Ellacuría la propuso desde una perspectiva de la opción local, praxeológica-testimonial e intelectual Sobrino la enriquece a partir de los fundamentos teológicos e históricos de esa opción. La realidad ya no es solamente un lugar que mediatiza la presencia de Dios en nuestra historia, presencia que exige solidaridad, praxis de transformación y que posteriormente se hace objeto del conocimiento teológico. Mucho más que inquietar al espíritu humano e impresionar las preguntas de la hermenéutica, tiene una dimensión especial:

- la realidad carga a quien carga con ella⁶³

Captada como mundo de las víctimas la realidad es un suelo para la conversión de la reflexión sobre Dios y una oportunidad para que su gracia actúe en el quehacer teológico. "Dejar que la realidad cargue con nosotros"⁶⁴ significa para Sobrino un balance para eliminar todo aire de autosuficiencia en la teología. "Esa realidad en sí misma, si se le deja ser lo que es, tiene la fuerza para que la inteligencia sea fiel a sí misma"⁶⁵.

En la década de los noventa Sobrino propone un 'principio realidad'⁶⁶. Esto significa, de un lado, que su EdL pertenece al lugar específico de El Salvador. De otro lado y de cara al hoy que le cuestiona, tenemos que no solamente la conciencia de la pertenencia a una realidad hace que una eclesiología o teología se constituya en forma relevante. La ciencia eclesial tiene que dejar que la realidad entre en ella y

59 Cf J. Sobrino, "Apuntes para una espiritualidad en tiempos de violencia. Reflexiones desde la experiencia salvadoreña", *RLT* 10(1993)29, 192.

60 Cf J. Sobrino, "Descubrirnos como hermanos la necesaria solidaridad", *Sal Terrae* 79(1991)9, 642, *id.*, "Los pueblos crucificados, actual siervo sufre de Yahvé", en *id.*, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, (Presencia teológica 67), Sal Terrae, Santander 1992, 84.

61 Cf la teología del martino de Jon Sobrino y la triada metodológica-praxeológica que recepta de Ellacuría (17.2 1a de nuestro estudio).

62 Cf J. Sobrino, "Lo fundamental de la teología de la liberación", *Proyección* 32(1985)138, 177.

63 Cf J. Sobrino, "La teología y el 'principio-liberación'", *art. cit.* (1995), 138-140, "Los mártires latinoamericanos. Interpelación y gracia para la Iglesia", *RLT* 16(1999)48, 320-322.

64 J. Sobrino, "La teología y el 'principio-liberación'", *art. cit.* (1995), 138.

65 *Ibid.*, 139.

66 Cf J. Sobrino, "Vigencia de la teología de la liberación", *Éxodo* (1997)38 [citamos de su reedición en *Páginas* 23(1998)151, 95], *id.*, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999, 405-408.

atender a sus dos exigencias. Primero que se articule metodológica y cognitivamente para que tenga la capacidad de captar la verdad de la realidad (pathos). Y segundo, que se deje fecundar por la realidad. Lo último ocurre cuando su autor hace una opción cristiana y asume una situación de asimetría (pobreza, racismo etc.) como su objeto de estudio. La realidad esboza tanto el método como el contenido de la teología. La teología atiende a las exigencias de la realidad y no tiene, en modo alguno, que renunciar a las fuentes teológicas de la Escritura, tradición y magisterio, pero sí, le da a la realidad la oportunidad de formular la primera pregunta.

Impregnada por la realidad la teología se niega a sí misma, renuncia a ser una finalidad propia. Sirviendo a la realidad de los que sufren la teología sirve al Reino. Por último, con Sobrino hay que añadir a todo lo aquí expuesto que la realidad encamina a otra dimensión. Funge como medio que hace que la gracia llegue a quien se preocupa de/con la realidad. De este modo la realidad carga. Ella exige no presentar lo propio como lo único y mantenerse siempre abierto a la verdad y a la necesidad de liberación en el mundo.

Conclusión

En la década de los noventa Sobrino insiste en la importancia de la realidad para el quehacer teológico. Él subraya que la realidad actualiza el ejercicio teológico porque le presenta las referencias históricas que la acercan a la situación de los pobres y víctimas. Con la metáfora 'despertar' Sobrino manifiesta la necesidad de que el teólogo permita que la realidad de los sufrientes sensibilice su quehacer teológico si su reflexión sobre Dios es moldeada por el conocimiento honrado de la realidad su impacto la esculpirá permanentemente. La realidad entra en la teología y reaviva sus nociones. En el caso del martirio, por ejemplo, su percepción y reflexión está sometida a los sucesos de la realidad salvadoreña y a la fe que desde ahí se engendra. "No es lo mismo, en efecto, utilizar en la teología un concepto de martirio obtenido de oídas y leídas, o basado sólo en unos pocos casos reales, que un concepto de martirio obtenido de una realidad masiva, inoculable y que se impone por sí misma."⁶⁷

Conclusión del capítulo

A lo largo de tres décadas Jon Sobrino ha desarrollado las bases de su método teológico.

Primero, nuestro estudio ha destacado los avances que han tenido lugar en su aproximación teológica al contexto latinoamericano a través de la mediación de la filosofía de la historia. Hemos descubierto que emplea el concepto realidad histórica como clave para latinoamericanizar una eclesiología que ayude a la realidad a dar más de sí. Al aprovechar el concepto realidad histórica valora inicialmente la realidad socioeconómica y la praxis de liberación de los pobres como un lugar teológico. Posteriormente introduce que la realidad histórica configura la razón que se responsabiliza de la miseria y muerte. Y en el último periodo de nuestra investigación, Sobrino concibe la realidad histórica en relación con tipos de asimetrías y de sufrimientos, más allá de la perspectiva socioeconómica.

Segundo, evoluciones en su mediación filosófica influyen en su hermenéutica. En la década de los setenta traza una afinidad entre Jesús y los pobres, en los ochenta realza la actualidad del Dios de vida en la realidad histórica, y en los noventa afirma que la realidad captada teológicamente sensibiliza al quehacer teológico.

Esta breve síntesis nos permite indicar que hay una maduración en el método teológico de Jon Sobrino. No obstante podemos aseverar que se trata de un desarrollo

67 J. Sobrino, "De una teología sólo de la liberación a una teología contextual", *RLT* 10(1993)28-28.

consistente, puesto que entre 1975 y el tiempo que resta no encontramos ninguna brecha o discontinuidad epistemológica.⁶⁸ Por el contrario, las variantes metodológicas que ha introducido en su mediación filosófica y hermenéutica siguen el cauce que traza en su ponencia ante el Encuentro Latinoamericano de Teología de México (1975)⁶⁹, donde determina que la meta del quehacer teológico no es simplemente generar conocimiento, sino contribuir a la liberación de la miseria de la realidad. A través de diversas profundizaciones e innovaciones nuestro autor emplea un método teológico que logra mantener el primado de la realidad salvadoreña -y dentro de ella la urgencia de liberación- en su reflexión eclesiológica. Con esta fidelidad metodológica apoya su opción por los pobres a lo largo del complejo desarrollo que caracteriza a la sociedad salvadoreña, para así, finalmente proponer una EdL que promueve órdenes alternativos a las injusticias económicas, sociales, políticas, y por que no añadirlo, teológicas

68 En el siguiente apartado, dedicado al estudio de la consistencia de los fundamentos temáticos de Sobrino, compararemos el periodo anterior y posterior a 1975 y encontraremos que si hay un quiebre epistemológico en la teología de Sobrino

69 Cf J. Sobrino, "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana", *ECA* 30(1975)322-323, 426-435

Capítulo 18. Consistencia temática

Proseguimos nuestro estudio de la consistencia de la EdL de Sobrino con el análisis de sus bases fundamentales y para ello preguntaremos ¿cuáles son los soportes temáticos de su EdL? ¿De dónde provienen? ¿Cómo van apareciendo? Respondemos a estas preguntas a lo largo de tres segmentos Iglesia sacramento liberación (18 1), encarnación de la sacramentalidad liberadora (18 2), la comunicación honrada y creíble de la Buena Noticia de liberación (18 3) A lo largo de esa agrupación analizamos el desarrollo de los principios temáticos empleados por Sobrino Nos proponemos por lo tanto investigar sus radicalizaciones (religiosa, política, profética), discontinuidades o fidelidad epistémica

18.1. Iglesia sacramento de liberación

La preocupación eclesiológica de Sobrino aparece ya en su período de formación teológica, en la segunda mitad de la década de los '60, en St Georgen, en Francfort a M Muchos de los temas aparecidos en un breve artículo¹ serán profundizados en las décadas posteriores, bajo los aportes de lo que él mismo caracteriza como la latinoamericanización del Concilio Vaticano II En el presente apartado, dedicado a la identidad y el servicio de la Iglesia, estudiamos la presencia de fundamentos provenientes de la renovación conciliar y de la contextualización incrementada con las conclusiones de Medellín Los temas comprendidos aquí mantienen un orden sistemático la historización de la eclesiología, el aporte de la Iglesia al mundo a partir del servicio al Reino, y los criterios para ese servicio

18.1.1. *Lumen gentium, Gaudium et spes y su historización a partir de Medellín*

Tanto el Concilio Vaticano II como la Conferencia del CELAM en Medellín fueron celebradas durante el período de formación teológica de Jon Sobrino La apertura eclesial desencadenada por el magisterio universal del Concilio moldea en Sobrino un enfoque teológico preocupado por el acontecer del hombre moderno Más tarde, el contacto con la pastoral y la TdL en El Salvador le hacen ver la necesidad de una relectura de los textos conciliares a la luz del magisterio latinoamericano de Medellín A partir de ese momento nuestro autor elabora una teología que quiere constituirse como una reflexión sobre la situación y praxis liberadora del pueblo salvadoreño y latinoamericano De ahí que en su EdL distinga entre la formulación universal pueblo de Dios y la formulación contextualizada pueblo latinoamericano, pueblo salvadoreño, o pueblo histórico Seguidamente enfocaremos cómo la noción pueblo en relación con la Iglesia, dan una base fundamental a la EdL de Sobrino

a) Pueblo de Dios y pueblo latinoamericano

A su regreso a Centroamérica en 1975 Jon Sobrino toma parte en el trabajo de sistematizar la eclesiología latinoamericana desde la liberación de los pobres Él sustenta sus aportes desde el efecto de la eclesiología de la *Lumen gentium* (LG), pueblo de Dios, en la vida eclesial latinoamericana Su tesis principal es, que 'pueblo de Dios' es un modelo eclesiológico universal que ha de tomar una configuración específica a partir de la vida de las comunidades locales Dentro de esta lógica, expone la importancia de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín Ahí advierte que se complementa la noción pueblo de Dios con la necesidad de saber como es su situación mayoritaria, qué mecanismos la provocan y cuál es el servicio de

1 J Sobrino "¿Crisis en la Iglesia?" ECA 22(1967)231, 647-656

la Iglesia al pueblo de Dios² Sobrino hace del pueblo latinoamericano una clave histórica para interpretar el significado de pueblo de Dios hoy.

En 1977 Sobrino presenta un extenso trabajo, donde fundamenta la existencia y la legitimidad de un modelo eclesiológico orientado a la historización de la noción pueblo de Dios en América Latina. Dicha legitimidad la encuentra en la situación sufriente e indignante que pasan los pobres y en la inspiración proveniente de Medellín³ En efecto, hay una mayoría sufriente y Medellín ve la situación del pueblo latinoamericano, la juzga como una dominada por la pobreza, la opresión, y llama a que la Iglesia opte por los pobres y contribuya a la transformación del pecado ahí presente. Nuestro autor afirmará entonces que en América Latina la Iglesia no solamente constata la condición del pueblo pobre. La Iglesia se configura como una Iglesia de los pobres. Este acontecimiento obedece a una movilización popular contra las dictaduras militares y el sistema económico capitalista recogida por G. Gutiérrez bajo el término irrupción. De ahí que el *aggiornamento* del Concilio Vaticano II encuentre en América Latina un pueblo que esperaba un apoyo más efectivo en la fe y praxis eclesial. Lo anterior nos indica que en 1977 Sobrino continúa con las líneas trazadas en 1975. Él aclara el doble carácter del nuevo modelo eclesial. La Iglesia se hace popular, porque por fin toma parte en la vida de la mayoría sufriente del continente latinoamericano. Y se hace pobre porque recupera la noción bíblica de los pobres como privilegiados de Dios⁴ ¿Cuál es entonces el alcance del modelo eclesial de la IdP?

Con la opción por los pobres la Iglesia recupera su fe en Dios y la relevancia de su misión. Ella se hace Iglesia de Dios, porque nace desde el pueblo pobre, rompe con lo que la alejaba de Dios y plenifica los conceptos y vivencias anteriores. Con ello el teólogo de la UCA complementa la eclesiología de L. Boff, que capta el fenómeno del re-nacimiento eclesial a partir de los pobres bajo la denominación eclesiogénesis⁵. Particularmente, Sobrino se sirve de una categoría cristológica y sistematiza a la IdP como una resurrección que hace surgir, en nuestros días, la experiencia de la Iglesia primitiva en forma creativa y relevante.

b) Iglesia, sacramento de la salvación del Reino de Dios

En 1978 Sobrino estudia nuevamente el fenómeno de la historización de la eclesiología desencadenada por el Vaticano II. En primer lugar el carácter sacramental de la Iglesia, afirmado en la LG expresa la relación histórica del pueblo con Dios. La Iglesia es sacramento de salvación, sirve al Reino de Dios peregrinando en la historia, oponiéndose a lo que se opone al Reino. En segundo lugar Medellín discierne que la Iglesia ha de tomar un cauce parcial para historizar las afirmaciones universales del Concilio. Desde los pobres la Iglesia se configura históricamente como comunidad de salvación⁶, sacramento de liberación.

c) IdP cauce de liberación histórica

Las reflexiones de Sobrino en torno a la eclesiología del Vaticano II se trasladan a otros campos, sobretudo a la cristología, tal como veremos más adelante. No es sino

2 J. Sobrino, "La conflictividad dentro de la Iglesia", *Chnstus* 41(1976)484, 19-29.

3 Cf. J. Sobrino, "Resurrección de una Iglesia popular", en AAVV, *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, CRT, México D.F. 1978, 83-159.

4 Sobrino basa su afirmación en un estudio de J. Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1974, vol. I, 133-142.

5 Cf. L. Boff, "Eclesiogénesis. As Comunidades Eclesiais de Base re-inventam a Igreja", *SEDOC* (1976), 393-438.

6 Cf. J. Sobrino, "Presupuestos fundamentales de la carta pastoral", en Mons. O.A. Romero y otros, *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, UCA, San Salvador 1978, 125-145.

hasta mediados de los '80 que recupera la base fundamental pueblo de Dios en relación con la IdP, al evaluar los veinte años del Concilio.⁷ Veremos que no introduce nuevos cauces fundamentales para la noción pueblo de Dios y pueblo pobre. Más bien, profundiza en sus categorías y reflexiones de la década de los 70.

Continuando una línea sistemática, nuestro autor caracteriza al Vaticano II como una revolución eclesiológica. Ahí, nos dice que la Iglesia sale de sí misma. La revolución eclesiológica significa, además, que la Iglesia recuerda que está en el mundo y que desde ahí se relaciona con Dios. La Iglesia es creatura y se constituye como pueblo de Dios en el mundo para servir al Reino de Dios. A un nivel interno, pueblo significa que no existe una distinción elemental en los miembros de la Iglesia; la Iglesia es ante todo una comunidad servicial y fraterna. Con todo ello la eclesiología de la Iglesia sacramento de salvación y pueblo de Dios, constituye un punto de partida, cuyo contenido y espíritu fue latinoamericanizado posteriormente en la Conferencia de Medellín. Medellín capta la apertura eclesial al mundo del Vaticano II como un momento pre-eclesiológico. La Iglesia latinoamericana va a su mundo, donde no predomina el hombre moderno, sino el hombre pobre en un continente crucificado. En ese mundo la Iglesia-sacramento-de-salvación toma historia a través de la fe y praxis de liberación. Se trata para Sobrino, que la Iglesia cimente un cauce estructural que haga accesible la importancia de Dios para nuestra situación. Por ello presenta una relación entre salvación y liberación: la salvación es la transcendencia de Dios que humaniza la liberación histórica. Esto le permite presentar la noción pueblo de Dios como pueblo pobre de Dios. Con lo que indica, que la IdP desborda las fronteras eclesiales y se acerca a la totalidad del pueblo de Dios⁸ a partir de los sufrientes.

d) Un pueblo humano que sirve al pueblo crucificado

En 1986 el teólogo salvadoreño llama la atención sobre el descuido que se le da a pueblo de Dios durante el sínodo extraordinario celebrado en 1985. Tal noción conciliar acercó la Iglesia al mundo y caracterizó la igualdad primaria de todos sus miembros. Con la acentuación sinodal de una eclesiología de la comunión se está apartando a la Iglesia del mundo, la Iglesia es reflexionada más como misterio que como sacramento de salvación.⁹

En los años posteriores no hemos observado ningún cambio fundamental en el concepto Iglesia sacramento de salvación y pueblo de Dios. Sobrino ha continuado enriqueciendo y sistematizando ese contenido. En la década de los '90 con su eclesiología de la misericordia¹⁰ explicita la actitud interna de una Iglesia que como IdP ha decidido acercar la salvación como liberación. La vocación eclesial de constituir un pueblo de Dios tiene que pasar por la misericordia, por la constitución de un pueblo humano dispuesto a bajar de la cruz al pueblo crucificado, un pueblo decidido a liberar las víctimas.¹¹

Conclusión

Los aportes del Concilio Vaticano II que en *Lumen gentium* y *Gaudium et spes* definen a la Iglesia como sacramento de salvación y pueblo de Dios son fundamentales en la

7 Cf. J. Sobrino, "El Vaticano II y la Iglesia de América Latina", en C. Floristán/ J.-J. Tamayo-Acosta (eds.), *El Vaticano II veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985, 105-134.

8 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia y la solución del conflicto salvadoreño", *Cristianismo y Sociedad* 24(1986)89, 49-64.

9 Cf. J. Sobrino, "El sínodo de Roma. Su significado para América Latina", *ECA* 40(1985)445-446, 929-937, *id.*, "La 'teología de la cruz' del Sínodo", *Sal Terrae* 74(1986), 257-272.

10 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia samaritana y el principio-misericordia", *Sal Terrae* (1990)10, 665-678.

11 Cf. J. Sobrino, "Los derechos humanos y los pueblos oprimidos. Reflexiones histórico-teológicas", *RLT* 15(1998)43, 92-94.

EdL de Sobrino. Nuestro autor hace de ellos un punto de arranque para concretar la Iglesia dentro de los parámetros de la realidad que caracteriza a América Latina. La Iglesia resucita a través de la unidad entre la eclesiología y la soteriología. Concretamente, la Iglesia recrea su experiencia cristiana e histórica en América Latina, en medio de la tensión fe-idolatría, vida-muerte, crucifixión-resurrección. Esa realidad, captada por el documento de Medellín, forjó, de un lado, el modelo eclesial de la IdP. De otro lado, la realidad condujo a nuevas codificaciones de la noción pueblo.

En consecuencia, el peso de la realidad se hace evidente en la noción pueblo de la EdL de Jon Sobrino. Ahí podemos observar su proceso de radicalización con la siguiente evolución: pueblo de Dios, pueblo latinoamericano, pueblo salvadoreño, pueblo crucificado. Todo esto nos indica que en la evolución existe una lógica de constancia: a pesar de utilizar imágenes de pueblo distintas, no separa la afirmación conciliar de la Iglesia como sacramento de salvación de la metáfora histórica-teológica pueblo de Dios. Ambos conceptos indican la voluntad primaria de Dios de salvar a la humanidad. Teológicamente, pueblo de Dios es un concepto *ad intra* proveniente de la tradición judía y aprovechado por San Pablo para indicar la misión salvífica y comunitaria de la Iglesia en el mundo. Históricamente, la presencia del pueblo en la Iglesia significa también la presencia de la realidad del mundo en la Iglesia. Es por eso que el teólogo salvadoreño tampoco demarca una diferencia estricta entre el pueblo histórico -pueblo salvadoreño/crucificado- y el pueblo de Dios. Sobrino referencia así toda la humanidad a un Dios que hace privilegios. Y para ello hace suyo los textos de Medellín y afirma que Dios se acerca al mundo tomando partida por los que más necesitan de la mediación histórica de la salvación en la liberación.

18.1.2. La praxis de liberación como acercamiento del Reino de Dios

En la EdL de Sobrino la vocación eclesial de constituirse como pueblo confirma la misión de edificar el pueblo histórico de Dios de acuerdo al ideal del Reino proclamado por Jesús. Es por ello que aquí continuamos con el estudio de la base de las argumentaciones de la teología de la misión. Y la comprendemos en relación con el Reino de Dios. Para ello veamos de cerca las contextualizaciones de la importancia del Reino de Dios hoy en relación con la tarea de dar historia a su contenido.

a) Liberación desde el Reino acercado por Jesús

En 1976 Jon Sobrino destaca la importancia del nuevo modelo eclesial historizado en América Latina. Articulada en los pobres, la Iglesia supera su identificación unilateral con el Reino de Dios: la existencia de la Iglesia está ligada a su servicio al Reino de Dios. Con ello la Iglesia de América Latina -todavía no caracterizada como la IdP- asume en nuestros días lo último y definitivo de Jesús.¹² Ya aquí Sobrino introduce tres fundamentos de su eclesiología: la oferta salvífica de Dios (teología del Reino), el acercamiento de la oferta (la cristología) y la manifestación actual de Dios (la teología de los signos de los tiempos). Sobrino continuará cimentando estas bases más tarde al razonar el significado del Reino y de Jesús para la Iglesia de hoy.

Con base en la LG, 5 afirma que la Iglesia construye el Reino deconstruyendo aquello que impide su realización. Y aquí descubre una afinidad con Jesús¹³, porque se asume el Reino como aquello que fue lo último y definitivo, o polo último de él. Y aún más, la Iglesia niega el pecado que le dio muerte. Con ello la naciente IdP retoma la

12 Cf. J. Sobrino, "La conflictividad dentro de la Iglesia", *Christus* 41(1976)484, 19-29.

13 Cf. J. Sobrino, *La Iglesia de los Pobres. Esbozo de eclesiología sistemática*, (CTR 37), UCA, San Salvador, 1978, 9-10.

configuración misionera de la Iglesia primitiva, es decir, orientada a la solidaridad y la esperanza de resurrección

En la EdL de Sobrino el Jesús histórico es normativo para la Iglesia. Jesús vive y actúa desde el Reino y su anuncio genera el nacimiento de la Iglesia. En 1977 afirma, no obstante, que el conocimiento que se tiene de Jesús refleja ya en el NT la diversidad de realidades en la Iglesia primitiva. Ahí encuentra una legitimación histórica para que su cristología de la liberación provenga de la vida y de la praxis de la comunidad eclesial latinoamericana.¹⁴ Se accede a Jesús desde las preguntas que lanzan las comunidades eclesiales. A la vez que desde la fe la Iglesia está sujeta al mensaje de Jesús. Por eso nuestro teólogo puede afirmar posteriormente que hay una normatividad de la cristología para la eclesiología: la Iglesia se configura hoy siguiendo Jesús, continuando aquello por lo que caminó.¹⁵

Para el teólogo salvadoreño lo central en el acercamiento que Jesús hace del Reino es que lo presenta como una realidad donde lo histórico (justicia) y lo transcendente (fe) están unidos. Esa unidad histórico-transcendente genera la conciencia eclesial de servir al Reino a través de la búsqueda de un lugar en la historia donde pueda irrumpir. Ese lugar naturalmente no puede ser el mundo del pecado opuesto al Reino. La misión eclesial es entonces hacer como Jesús hoy, es decir, cristianizar la realidad, erradicar el pecado, acercar la salvación y generar una esperanza utópica. Esto es lo que Sobrino denomina praxis del amor.¹⁶

b) Un Reino que expresa la voluntad salvífica de Dios

En 1981 se hace necesario para Sobrino aclarar algunos contenidos de su CdL (cap. 16). Él reitera que al referirse al Reino de Dios no está descuidando a Dios. De ahí que formule que el servicio de Jesús al Reino obedece a la voluntad del Dios del Reino.¹⁷ Ahora bien, en su opinión, el acceso a Jesús, aunque ya esté dogmáticamente precisado, presupone una fe y práctica de la comunidad. Para ello hace suya la afirmación de Puebla (1973) donde se alienta a buscar constantemente el rostro siempre nuevo de Cristo.¹⁸ Él articula entonces el conocimiento de Jesús con su seguimiento. Seguimiento, en su práctica de la justicia, que también es camino de la confesión de su divinidad, del deseo de Dios para que se quite el pecado de la opresión y la esclavitud.¹⁹

Más tarde Jon Sobrino reflexiona el significado soteriológico del seguimiento y la resurrección de Jesús. Él precisa que la primera pregunta que desde la resurrección se le hace a la Iglesia es si está junto a la cruz de Jesús y a las innumerables cruces actuales, pues sólo desde ese lugar -donde se libere y dé esperanza a los amenazados y mutilados- la Iglesia tendrá acceso al significado de la resurrección. Y en su argumento expresa, por un lado, que Jesús se hace presente en los crucificados

14 Cf. J. Sobrino, "Introducción a la segunda edición", en *id.*, *Cristología desde América Latina*, CRT, México 1977, xv.

15 Cf. J. Sobrino, "La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres", *Cristianismo y Sociedad* 63(1980)18, 87-101, *id.*, "Relación de Jesús con los pobres y desclasados", *Concilium* 15(1979)150, 461-471.

16 Cf. J. Sobrino, "La vida religiosa a partir de la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús", *Diakonia* (1978)suple 1, mayo, 49-70.

17 Cf. J. Sobrino, "Prólogo", y "La verdad sobre Jesucristo", su obra *Jesús en América Latina*, UCA, San Salvador 1982, respectivamente 10 y 24-25.

18 Cf. *ibid.*, 29.

19 Cf. *ibid.*, 38-40. Esta idea vuelve a aparecer en *Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, (Teología latinoamericana 17), San Salvador 1991, 45, donde expresa que la participación en la esperanza de redención y de transformación ayuda a captar a Cristo en la historia.

de hoy (Mt 25) y, por otro lado, que los crucificados son los que más esperan la resurrección y su realidad no deja que se pacte con sus cruces.²⁰

c) La praxis del Reino y la misión de la Iglesia

El significado del Reino de Dios para la configuración de la Iglesia a través de la misión hoy, permanece en la base del pensamiento eclesiológico de Sobrino, tal como lo vemos en 1986.²¹ En ese año destaca una vez más la normatividad de Jesús para el acceso al significado del Reino. Él aclara, que la praxis de Jesús tiene la prioridad para el conocimiento del Reino de Dios. Conocimiento, que es complementado con la definición de los destinatarios del Reino anunciado por Jesús. Y aún más, la praxis de Jesús indica que el Reino de Dios es el horizonte último de la Iglesia. La Iglesia, por lo tanto, se dirige hacia ese Reino a la manera de Jesús. Por ello considera sus principales actividades en favor del Reino: los milagros, la liberación, compasión y misericordia, su actividad profética, anunciante y denunciante; e incluso también su muerte, provocada por idólatras opuestos a la venida del Reino de Dios. Toda esta actividad parcializada hacia los sufrientes, destinatarios privilegiados del Reino, se convierte en norma para la Iglesia de hoy.

En 1991 Jon Sobrino publica su 'lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret', subtítulo de la obra *Jesucristo liberador*, donde aborda sistemáticamente los logros de la CdL. Nuevamente aquí hace notar, que su cristología se basa en la vuelta a Jesús de Nazaret tal como se ha dado en América Latina y que recoge tres logros importantes: en los creyentes, en la Iglesia y en la liberación.²² Para Sobrino es necesario que la cristología en América Latina presente a un Jesucristo que tenga algo que decir a la realidad de los creyentes y a la constitución eclesial al servicio de los Cristos azotados. Éticamente, la cristología ha de presentar a Jesucristo en pro del *mysterium liberationis* y contra el *mysterium iniquitatis*. Y eclesialmente es necesario ofrecer una imagen de Jesucristo más fiel y que ayude a la configuración del modelo eclesial de la IdP.²³ Sobrino insiste en la normatividad de la cristología para la eclesiológica, pero, además, afirma que la reflexión teológica sobre Jesucristo tiene su lugar en la Iglesia donde existen los textos, la tradición y el magisterio encargados de salvaguardar su contenido.²⁴

A raíz del martirio de sus hermanos jesuitas las bases de los debates de Sobrino en torno al Reino, Jesucristo y la Iglesia toman una óptica que acentúa la reacción del antirreino contra la liberación. Por eso, el teólogo salvadoreño pregunta desde el martirio actual: ¿Ahí recoge criterios que posibilitan captar el juego de fuerzas que reaccionó para que Jesús no celebrase la venida del Reino ni adorase al verdadero Dios?²⁵ Además de acceder a ese juego de fuerzas Sobrino expone una imagen más radical de Reino de Dios. De este modo llega a afirmar que en la situación salvadoreña y latinoamericana el Reino de Dios aparece en presencia y contra el antirreino.²⁶ En la historia de Jesús y en el Reino que anunció hay una base sólida para discernir la misión de la Iglesia en América Latina. Ella tendrá que asumir aún

20 Cf. J. Sobrino, "La fe en el hijo de Dios desde un pueblo crucificado", *Concilium* 18(1982)173, 331-340.

21 Cf. J. Sobrino, "La centralidad del 'reino de Dios' en la teología de la liberación", *RLT* 3(1986)9, 247-281.

22 Cf. J. Sobrino, "Introducción", en, *id.*, *Jesucristo liberador*, o.c. 1991, 17. *id.*, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999, 221.

23 Cf. J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, o.c. 1991, 23-24.

24 Cf. *ibid.*, 61.

25 Cf. *ibid.*, 275-306.

26 Cf. *ibid.*, 217s.

más seriamente la praxis profética, liberadora y utópica de Jesús. Así la Iglesia se articulará para generar la esperanza que inspire una práctica utópica, que de lugar a los valores del Reino, negados por la injusticia y muerte ²⁷

Conclusión

Nuestra investigación sobre la praxis de liberación como acercamiento del Reino de Dios indica que la noción del Reino constituye el fundamento de la praxis de liberación en la EdL de Sobrino. Para él no hay un acceso directo al contenido del Reino de Dios. La cristología representa un papel substancial para aproximarse al significado y a la praxis inspirada por el Reino de Dios. No obstante hay otra puerta de acceso. Para Sobrino la vida de la comunidad eclesial aporta siempre preguntas que inspiran la reflexión sobre el mensaje y misión de Jesús. Es por ello que el concepto de Reino de Dios de Sobrino no procede de una recepción unilateral de los últimos avances teológicos. Las diversas evoluciones en el concepto pueblo, que hemos visto en el subtema anterior le llevan a indentificar a los destinatarios del Reino con los pobres, los crucificados y los martirizados. También la situación salvadoreña, llena de vidas amenazadas y arrancadas hacen que hable de Reino y antirreino. Cuando se niega la vida y generan víctimas se rechaza el Reino de Dios. Hoy, según nuestro autor, la pregunta eclesial del significado del Reino debe estar acompañada por la praxis de un amor orientado a la liberación. Particularmente, actuar contra lo que genera pobreza, apoyar las esperanzas de las víctimas y realizar la justicia proclamada por Jesús.

18.1.3. Teología de los signos de los tiempos y acceso a la manifestación de Dios hoy

En el presente espacio estudiaremos el significado de los signos de los tiempos dentro de las reflexiones de Jon Sobrino. En forma especial veremos las etapas de evolución y en los contenidos que van matizando o radicalizando los aportes tendentes a cimentar las bases de la EdL.

a) Signo en la Iglesia

Al inicio de su reflexión eclesiológica en la década de los '60 Jon Sobrino atribuye a la Iglesia la función de manifestar la revelación de Dios al mundo. Para ello se vale de la noción signo introducida en el Vaticano II. El hombre moderno es incrédulo y la Iglesia debe indicarle la existencia de Dios. Con ello Sobrino limita la misión eclesial a ocuparse con el fenómeno de la secularización, en la que surge un mundo en el que se abandona la fe en Dios. ²⁸

b) Signo en el mundo

A su regreso a El Salvador, a mediados de los '70, Sobrino complementa el sentido de la misión eclesial. La Iglesia, tal como lo indica la LG 1, es signo e instrumento de la realidad teológica *para* la historia de la humanidad. La Iglesia no solamente testimonia la presencia de Dios en el mundo, la Iglesia muestra también su salvación. Dios da una promesa y llama a constituir un pueblo histórico. ²⁹ Gracias al aporte de Ellacuría nuestro autor afirma más tarde que la particularidad de la Iglesia indica que es signo eficaz de la salvación de Dios para todos. ³⁰ Por ello en su eclesiología reflexionará la forma en que la Iglesia se constituye como signo-sacramento de salvación eficaz en el

27 Cf. J. Sobrino, "Reflexión sobre la evangelización en la actualidad", *RLT* 13(1996)39, 281-305, *id.*, *La fe en Jesucristo*, o.c. 1999, 76-79.

28 Cf. J. Sobrino, "Diálogo con el marxismo", *ECA* 23(1968), 18-24.

29 Cf. J. Sobrino, *Iglesia de los pobres*, o.c. 1978, 6.

30 Cf. I. Ellacuría, "Iglesia de los Pobres, sacramento de salvación", en *id.*, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Santander 1984, 207-208, publicado originalmente en *ECA* 32(1977)348-349. Véase también, I. Ellacuría/ J. Sobrino (eds.), *Mystenum Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, Totta, Madrid 1990, vol. II, 127-153.

mundo Tal constitución es procesual, porque la Iglesia sigue el camino de la encarnación de Jesús en el mundo En efecto, la Iglesia que en El Salvador se constituye como Iglesia de los Pobres proviene de la *kénosis* eclesial: ella se sitúa en el mundo, se empobrece y vacía para acercar la salvación de Dios por la vía parcial del mundo de los pobres³¹

Hasta aquí hemos visto como Sobrino reflexiona la presencia de Dios en la historia Sus reflexiones versan sobre la identidad eclesial como signo de la presencia de Dios. Sin embargo, paralelamente a esas reflexiones está presentando criterios de discernimiento para que la Iglesia encuentre la voluntad de Dios en nuestro tiempo En el modelo del círculo hermenéutico presenta a un Jesús que desencadena historia y a una historia desencadenada que devuelve a Jesús Nuestro teólogo precisa una convergencia entre revelación e historia que no es doctrinal sino práctica, tal como lo afirma Jn 3,21 "el que obra la verdad ve la luz".³²

A partir de 1977 Sobrino deja que la realidad salvadoreña entre con mayor impacto en su eclesiología y así tiene lugar una mayor contextualización de su pensamiento Al referirse a la persecución de la Iglesia en El Salvador, nos dice que la determinación de la misión de la Iglesia proviene hoy de las exigencias que Dios le hace a través de los signos de los tiempos, porque tal como lo afirman la GS 3 y Medellín (Justicia 5), la salvación alcanza al hombre y a la sociedad sin el dualismo que dicotomiza lo temporal de lo espiritual.³³ Es por ello que la teologización de la manifestación de Dios en la actualidad, implicada en la teología de los signos de los tiempos, es una categoría central de la EdL de Sobrino a partir de la III carta pastoral de Mons. Óscar Arnulfo Romero³⁴ En efecto, allí junto a Ellacuría fundamenta la legitimidad de elevar la realidad a una categoría teológica, a un *locus* para encontrar la voluntad de Dios hoy. Dentro de una realidad de persecución y opresión al pueblo salvadoreño afirma que la aparición de OPs en El Salvador es un signo de los tiempos a través del que Dios manifiesta la necesidad de libertad y justicia para los pobres³⁵

c) Determinación de los signos de los tiempos

En este mismo período Jon Sobrino aclara que los signos de los tiempos son un criterio metodológico proveniente de GS 11 y de Medellín Ambos documentos eclesiales le conceden la función cuasi reveladora a sucesos de la historia concreta. Desde los signos de los tiempos el teólogo jesuita se opone a las visiones doctrinalistas en la Iglesia No todo en la realidad muestra la salvación de Dios Por eso durante la preparación de Puebla exige que se determinen esos lugares a partir de la vida actual de la Iglesia latinoamericana, para no caer en un todismo que no especifique nada. Este es también el peligro de una visión doctrinalista, que parte de las verdades de fe, pero sin referencia parcial a la vida real de la comunidad creyente La visión doctrinalista no considera la revelación actual de Dios en los pobres, ni se percata de las novedades históricas, tales como la realidad de persecución, martirio, la

31 Cf J Sobrino, "La unidad y el conflicto dentro de la Iglesia", *ECA* 32(1977)348-349, 797, *id*, "Resurrección de una Iglesia popular", *art cit* (1978), 93 Véase también 2 2 2 y 18 2 de nuestra investigación

32 Citado por Sobrino en "La unidad y conflictividad dentro de la Iglesia", *art cit* (1977), 803

33 Cf J Sobrino, "Significado teológico de la persecución a la Iglesia A propósito de la arquidiócesis de San Salvador", en Secretariado Social Interdiocesano (ed.), *Persecución de la Iglesia de El Salvador*, San Salvador 1977, 39-75

34 Publicada en O A Romero y otros, *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, (Iglesia en América Latina 4), UCA, San Salvador 1978

35 Cf J Sobrino "Presupuestos teológicos de la carta pastoral", en O A Romero y otros *Iglesia de los pobres y organizaciones populares* o c 1978, 125-145

presencia del Espíritu de Dios en las prácticas pastorales y teológicas de la Iglesia de los Pobres, y la búsqueda de soluciones en el campo político de América Latina.³⁶

d) Signos de Dios en la realidad

A partir de este momento, la eclesiología de Sobrino está orientada a la búsqueda de la presencia de Dios en la realidad del mundo de los pobres. Sobre todo en los años '80 eleva diferentes aspectos de la realidad salvadoreña a conceptos teológicos. Además, profundizará en lo que impide que la Iglesia capte la actualidad de la presencia de Dios en el mundo.

Es así como atribuye al ministerio de Mons. Romero la presencia de Dios en la historia de El Salvador, una historia, donde Dios también se manifiesta en la crucifixión del pueblo³⁷. Y agrega, que si la Iglesia le teme a lo nuevo, es decir, si se encierra en el pasado, no capta a Dios. Esto no es propio del cristianismo, donde Dios aparece relacionado con la historia viva³⁸, donde el Espíritu de Dios confirma, purifica y cuestiona sus tradiciones.³⁹ La apertura al Espíritu de Dios es también la apertura al Espíritu de Cristo, que permite la doble tarea de buscar y hacer a Cristo hoy presente⁴⁰. Para Sobrino este es el gran logro de la Iglesia en América Latina, que ha sabido dejarse confrontar con Dios y con Cristo. La Iglesia toma en serio la presencia salvífica de Dios en el mundo y se articula para la salvación de la humanidad. Para la Iglesia esto ha sido posible porque vive una espiritualidad de la humildad y de la honradez que le permitan captar los signos de los tiempos.⁴¹

e) Sistematización histórico-eclesiológica de los signos de los tiempos

El resultado de las líneas de reflexión que hemos presentado en los párrafos anteriores desemboca en una recopilación destinada a legitimar histórica y eclesiológicamente la misión liberadora de la IdP en América Latina.⁴² A partir de 1984 nos dice Sobrino, que el Vaticano II sitúa a la Iglesia en un nivel preeclesiológico. Ella es creatura con todas las creaturas y desde allí está llamada a responsabilizarse por la creación. Al saberse creatura la Iglesia se pone ante Dios, como una que es su depósito y que está atenta a su palabra.

Esta nueva autocomprensión eclesial capacita novedosamente el significado de los signos de los tiempos. Los signos actuales de Dios iluminan la misión y la teología. Por consiguiente, Sobrino distingue entre un significado eclesiológico pastoral y

36 Cf J. Sobrino, "Sobre el documento de trabajo para Puebla", *ECA* 33(1978) 361-362, 904-905, "Puebla serena afirmación de Medellín", *Chnstus* 44(1979) 520-521, 45-46.

37 Cf J. Sobrino, "La fe en el Hijo de Dios desde un pueblo crucificado", *Concilium* 18(1982) 173, 331-340.

38 Cf J. Sobrino, "Dios y los procesos revolucionarios", *Diakonia* (1981)17, 39-56. Ver *Chnstus* 47(1981)556, 15-27.

39 Cf J. Sobrino, "Dios", en C. Floristan/ J.-J. Tamayo-Acosta (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid, 1983, 262.

40 J. Sobrino, "Qué Cristo se descubre en América Latina hacia una nueva espiritualidad", *Diakonia* 8(1984)29, 47-63.

41 Cf J. Sobrino, "Hacia una determinación de la realidad sacerdotal", *RLT* 1(1984)1, 51, *id.*, "Introducción", en *id.*, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, (Presencia teológica 8), Sal Terrae, Santander 1981, 15-19.

42 Cf J. Sobrino, "El Vaticano II y la Iglesia en América Latina", en C. Floristan/ J.-J. Tamayo-Acosta (eds.), *El Vaticano II veinte años después*, Madrid 1985, 106-134, J. Sobrino, "La Iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II. Ante el próximo sínodo extraordinario", *RLT* 11(1985)5, 115-146, *id.*, "El sínodo de Roma. Su significado para América Latina", *ECA* 40(1985)445-446, 934.

eclesiológico-teológico⁴³ El primero advierte en la lectura de los hechos mayores de la realidad una orientación relevante en la misión de la Iglesia (GS 4). El segundo significado indica que el pueblo discierne los signos de la presencia y de los planes de Dios, pues Dios se manifiesta en la historia y en sus sucesos (GS 11). Junto a los significados pastorales y teológicos Sobrino destaca el llamado que el Concilio hace a toda la humanidad para responder con fe al Dios que se revela (DV 5) Es por ello que privilegia la interpretación que busca la presencia de Dios en la historia como punto de partida para la comprensión de las verdades de fe

En fin, los documentos conciliares conducen a dos avances: se le pide a la Iglesia que busque constantemente a Dios y se recupera la importancia de la historia como medio de la revelación. Los signos de los tiempos tienen que ver con la omnipresencia de Dios. Dios se manifiesta en el mundo en forma jerarquizada, a través de un medio privilegiado. "[El] lugar de su más densa presencia revelatoria histórica está en los pobres"⁴⁴ Esto no es nuevo, nos dice Sobrino, puesto que ya lo afirmaron Mt 25 y Puebla 196. La pobreza histórica "es el lugar connatural de la pobreza evangélica"⁴⁵

Recordar la importancia de la vía privilegiada del pobre para la revelación de Dios hoy es uno de los frutos de la reflexión sobre Dios y la Iglesia, a partir de los procesos de una realidad en la que se busca la liberación. Es un fruto proveniente de la debilidad y la fortaleza, reconoce Sobrino. La reflexión que parte de los signos de los tiempos es débil, porque no tiene la seguridad que dan los conceptos preeleborados: parte de una realidad donde aparecen signos de Dios que son de difícil acceso para quienes están fuera de ella. Y esta reflexión es fuerte, porque la realidad pone en contacto con una revelación que ya se da. Ese contenido revelado es elevado a concepto. Y, aún más, pide con urgencia que se testimonie en términos salvíficos.⁴⁶ Finalmente, para Sobrino teologizar desde los signos de los tiempos es creer que Dios no ha cesado de manifestarse a la humanidad. Él está presente en la realidad que hoy nos habla de él

Conclusión

En la eclesiología de Sobrino observamos un desplazamiento de la comprensión de los signos de la presencia de Dios hoy. Si al principio determinó la reflexión sobre la revelación de Dios a partir de la Iglesia misma, posteriormente lo hace a partir de lo que sucede en el mundo. El teólogo centroamericano elabora en su EdL contenidos de fe provenientes de la realidad de los pobres y recoge implícitamente la novedosa afirmación de la GS 44, donde se reconoce que la Iglesia aprende del mundo, porque el mundo capacita para discernir e interpretar la revelación de Dios.⁴⁸ El teólogo jesuita quiere subrayar que la Iglesia es también alumna en materia de fe y que hoy puede aprender de los pobres, de las víctimas, que ven en la búsqueda de liberación un signo de la presencia o ausencia de Dios. Así el Concilio y los documentos de Medellín y Puebla han dado grandes aportes para una autocomprensión humilde de la Iglesia y

43 Posteriormente en "Los 'signos de los tiempos' en la Teología de la Liberación", *Estudios Eclesiásticos* 64(1989)249-269 y en su obra *Jesucristo liberador*, o.c. 1991, 54-55, Sobrino distingue entre el sentido histórico-pastoral e histórico-teológico. Esta distinción es reiterada más recientemente en "La teología y el 'principio liberación'", *RLT* 12(1995)35, 119-122 y en *La fe en Jesucristo*, o.c. 1999, 290-291.

44 J. Sobrino, "El Vaticano II y la Iglesia en América Latina", *art. cit.* (1985), 116.

45 *Ibid.*, 122.

46 Cf. J. Sobrino, "Dios de vida, urgencia de solidaridad", *Misión Abierta* 78(1985)5-6, 647.

47 Cf. J. Sobrino, "Teología de la liberación y teología europea progresista", *Misión Abierta* 77(1984)4, 401.

48 Véase el comentario del cap. IV de la primera parte de la Constitución *Gaudium et spes* escrito por Y. Congar en *LTHK*, vol. 14, 397-422.

la valoración del mundo con su historia. Han facilitado que la fe encuentre la palabra actual de Dios en lugares que anteriormente no fungían como tales. Y junto a las afirmaciones del magisterio universal y latinoamericano Sobrino indica que en su fe, lucha y esperanza los pobres ya viven aquello que se formula como materia doctrinal: la voluntad actual de Dios se hace presente en sus justas reivindicaciones. Los pobres recuerdan a la Iglesia que la voluntad que Dios hoy revela tiene que ser realizada como vida y liberación.⁴⁹

18.2. Encarnación de la sacramentalidad liberadora

Hemos estudiado hasta aquí que la articulación eclesial como pueblo de Dios y sacramento de liberación en el mundo de los sufrientes constituye un fundamento en la EdL de Sobrino. También hemos estudiado que el Reino de Dios y los signos de los tiempos ofrecen criterios a la fe y praxis de liberación. Ahora determinaremos la respuesta eclesial al Dios que se revela a través de signos históricos. Continuamos, por lo tanto, con el proceso de encarnación de la sacramentalidad liberadora. Nuestro autor enfatiza que para la Iglesia el camino de la encarnación no puede ser otro que el de Jesús. Es por eso que aparece aquí la más profunda analogía entre la vida del Jesús histórico y la continuación de su obra en la Iglesia. Estudiaremos la encarnación como medio que ayuda a la Iglesia a recobrar su identidad y la encamina a generar un servicio cristiano en la realidad.

18.2.1. El principio parcialidad en la misión y concreción eclesial

Ya al inicio de sus reflexiones cristológicas desde América Latina en 1976, Jon Sobrino presenta a un Jesús que no cae en generalidades. Jesús, afirma el teólogo salvadoreño, realiza un anuncio del Reino que traerá justicia para la humanidad. Y esa justicia se inaugura en los que más añoran al Reino. Por eso Jesús vive en medio de los pobres, quienes *sub specie contraria* saben como será la justicia del Reino. La realidad de los pobres le hace tomar partida. Desde los pobres Jesús se presenta parcial, es decir, con una comprensión específica de la justicia. Él se acerca a los pobres e indica con ello la forma concreta de establecer el ideal de la justicia universal de Dios. Ahora bien, en la vía parcial asumida por Jesús encuentra Sobrino un primer principio de concreción elemental⁵⁰ del mensaje del Reino y un cause para la espiritualidad. Los seguidores de Jesús se relacionen con un Dios parcial hacia los pequeños, accesible, a través de una contemplación unida a la acción por la justicia y en favor de las grandes masas oprimidas.⁵¹

Por lo tanto, concluye nuestro autor, el seguimiento actual de Jesús no puede darse sin asumir también una parcialidad hacia los que hoy continúan sufriendo bajo el peso de las asimetrías. Asimetría entre los que tienen la vida asegurada y los que la tienen constantemente amenazada. Frente a ello Sobrino concentra su EdL en aquella parte de la Iglesia que en América Latina ha generado una praxis y una reflexión que rescatan del olvido a la parcialidad jesuánica. La parcialidad es rehabilitada como noción fundamental del seguimiento de Jesús. Mientras que otras teologías abogan por el universalismo, la eclesiología surgida en América Latina, a partir de la realidad

49 Cf J. Sobrino "La 'autodidaxia doctrinal' del Pueblo de Dios en América Latina" *Concilium* 21(1985)200-71-81.

50 Cf J. Sobrino "La fe de Jesús. Relevancia para la cristología y el seguimiento" *Chnstus* 41(1976)484-32 publicado en *Id., Cristología desde América Latina*. CRT, México D.F. 1977. 107-111.

51 Cf J. Sobrino "La oración de Jesús y del cristiano", *Chnstus* 42(1977)500-24-48 de aquí 30 y 41. Referimos también al capítulo titulado "La contemplación en la acción por la justicia" escrito por I. Ellacuría en I. Ellacuría/ J. Sobrino *Fe y justicia*, (Palimpsesto 4) Desclée de Brouwer, Bilbao 1999. V, 207-216, escrito publicado originalmente en *Chnstus* 42(1977) agosto/octubre.

mayor y la vida de la IdP, insiste en la parcialidad. Es decir, recalca una misión constituida desde y para los pobres⁵²

A partir de 1978 Sobrino profundiza el significado de la parcialidad para la eclesiología de la IdP. Además de la cristología Sobrino recurre ahora a los documentos eclesiales y a la vida de la Iglesia primitiva. Conforme a ello sitúa a los pobres y a la pobreza en su discurso, haciendo de ellos una categoría central para repensar la identidad de la Iglesia. El Vaticano II, sobretodo Medellín y posteriormente Puebla han reflexionado sobre la Iglesia con categorías históricas. La Iglesia es universal y sirve a esa universalidad desde una parcialidad constitutiva, que hace de los despreciados y oprimidos destinatarios privilegiados de su misión. Con ayuda de categorías históricas la Iglesia rescata la tradición de su constitución pobre. La pobreza estaba presente en la Iglesia primitiva, donde una mayoría pobre se dirige a un mundo que necesita ser liberado⁵³

El discurso sobre la identidad pobre de la Iglesia coincide con la etapa de la fundamentación de la eclesiología latinoamericana. Por eso hay que considerar que gozan de la influencia de Ellacuría, quien en una reflexión pionera para la EdL, decía en 1977, que el modelo de la IdP tiene a los pobres como su principal sujeto y su principio de estructuración interna.⁵⁴ De ahí que Sobrino efectúe una relectura de la identidad eclesial desde los pobres y precise, con tres notas eclesiales, la riqueza de una fe y praxis cristiana en medio del pueblo en América Latina: la pobreza, la solidaridad y la misericordia.⁵⁵ A la vez explicita la imagen de Dios que emerge en una fe fortalecida por la praxis de liberación de los pobres: la fe trinitaria, las virtudes teológicas⁵⁶, el Dios de la vida⁵⁷, el Dios de los pobres⁵⁸

En la década de los ochenta, época caracterizada por el incremento de la tragedia de la persecución y muerte al pueblo de El Salvador, nuestro autor discurre sobre el significado básico de la parcialidad para el quehacer teológico. Dicho discurso no es más que la reanudación de su célebre exposición en el congreso Liberación y Cautiverio en México en 1975.⁵⁹ Primero propone parcializar los derechos humanos como derechos del pobre, a través de la afirmación de su derecho a la vida.⁶⁰ Segundo, afirma que el conocimiento teológico tiene dos razones para parcializarse en favor de los pobres y crucificados. La primera es, que Cristo se encarnó en el mundo (horizonte mayor) y se encarnó en el mundo de los pobres (horizonte específico). La segunda razón es que la realidad del pobre da una base actual, creyente y tangible al mensaje de Jesús y a los conceptos cristianos. Esas dos razones muestran a la teología que la parcialidad permite captar la liberación como tarea impostergable

52 Cf J. Sobrino, "La conflictividad dentro de la Iglesia", *Chnstus* 41(1976)484, 23, ampliado en *id.*, "La unidad y el conflicto dentro de la Iglesia", *ECA* 32(1977)348-349, 788

53 Cf J. Sobrino, *Iglesia de los pobres*, o.c. 1978, 11-13

54 Cf I. Ellacuría, "Iglesia de los pobres, sacramento de salvación", *ECA* 32(1977)348-349, 707-722

55 Observamos que Sobrino precisa las notas de la IdP a lo largo de 12 años: cf J. Sobrino, *Iglesia de los pobres*, o.c. 1978, 15-16, *id.*, "La Iglesia samaritana y el principio-misericordia", *Sai Terrae* 78(1990)927, 665-678

56 Cf J. Sobrino, "Resurrección de una Iglesia popular", en AAVV, *Cruz y Resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, CRT, México D.F. 1978, 83-159

57 Cf J. Sobrino, "La aparición del Dios de la vida en Jesús de Nazaret", en P. Richard y otros, *La lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, DEI/CAV, San José/Managua, 1980, 79-121

58 Cf J. Sobrino, "Dios y los procesos revolucionarios", *Diakonia* 5(1981)17, 39-56

59 Cf J. Sobrino, "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana", *ECA* 30(1975)322-323, 426-435

60 Cf J. Sobrino, "El testimonio de la Iglesia en América Latina", *ECA* 35(1980)379, 427-444

Contribuir hoy a la liberación en la historia es corresponder adecuadamente a la promesa salvífica del Reino de Dios

18.2.2. Los principios parcialidad y liberación

En la teología de Sobrino la parcialidad está al inicio de la encarnación liberadora, es un llegar y quedarse junto a los empobrecidos y victimados. El llegar no es más que rehacer hoy el abajamiento despojado del Hijo. El quedarse es tomar parte en un proceso donde se despliegan un espíritu humano y una audacia praxica que hacen presente el seguimiento de Jesús hoy. Es por eso que cada momento del seguimiento actual que lleve a la praxis de liberación es connotado por Sobrino con una clave cristológica⁶¹

En 1978 Sobrino afianza aún más el principio de la parcialidad eclesial con argumentos cristológicos. La reconstrucción del camino de Jesús es fuente de criterios para seguirle hoy y así también hacerse constructores del Reino. Jesús se encarna parcialmente, pues no toma la vía del poder para anunciar el Reino de Dios.⁶² Su encarnación es ejemplar para que la encarnación de la Iglesia sea real, para que la Iglesia se inserte en la historia y participe así de la plenitud de la filiación divina.⁶³ Aquí nos preguntamos ¿cómo tiene lugar esa encarnación?

La práctica de Jesús muestra que en virtud del Reino y de sus destinatarios primordiales, son necesarios el empobrecimiento objetivo y desclasamiento solidario.⁶⁴ Para Sobrino aquí yace una estructura histórica para comprender la teologización posterior del empobrecimiento transcendente del Hijo: la *kénosis* y la encarnación. Su vida y anuncio de la Buena Noticia a los pobres fueron una constante en su misión. Así el empujamiento de Jesús obedece a razones salvíficas. Su *kénosis* es real porque quiso ser liberadora.⁶⁵ Su abajamiento es continuo, tal como lo atestiguan los evangelios. Por ejemplo, en su sermón de la montaña invita a tomar partido por los pobres, oprimidos y sufrientes. Sus Bienaventuranzas hacen germinar un movimiento que busca el Reino desde un empobrecimiento generador de solidaridad. El empobrecimiento encarnado de Jesús genera también un descentramiento personal, porque al hacerse pobre Jesús se sale de sí mismo y se entrega al otro.⁶⁶

Con vistas a la preparación de la obra *Mysterium Liberationis* en 1988, Sobrino reformula el proceso de encarnación de Jesús como rasgos que han de continuarse en la historia. Indudablemente que no se está refiriendo a una repetición de la vida de Jesús. En los rasgos de Jesús sintetiza diferentes reflexiones que datan de los '70, sobre el ímpetu interno de la estructura fundamental de la identidad cristiana: la fe, el amor, la misericordia, la esperanza.⁶⁷ El objetivo de esa reflexión es mostrar que - cuando se encamina a la misión en favor de la existencia del pobre- la identidad

61 Sobrino califica su cristología como una cristología histórica: la vida de Jesús es un proceso que pasa por la misión, la crucifixión y la resurrección. Su cristología es histórica por dos razones. Primero porque accede a Jesús siguiendo la vía cronológica de su encarnación. Segundo, porque esta interesada en rehacer esa historia hoy entre nosotros: la historia de Jesús genera seguimiento. Cf. J. Sobrino, "La fe de Jesús. Relevancia para la cristología y el seguimiento", *art. cit.* (1976), 15-39.

62 Cf. J. Sobrino, "El seguimiento de Jesús como discernimiento", *Concilium* 14(1978)139, 523.

63 Cf. J. Sobrino, "El testimonio de la Iglesia en América Latina", *art. cit.* (1980), *id.*, "La fe en el Hijo de Dios desde un pueblo crucificado", *Concilium* 18(1992)173, 336-338.

64 Cf. J. Sobrino, "Relación de Jesús con los pobres y desclasado", *Concilium* 15(1979)150, 159-171.

65 Cf. J. Sobrino, "La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres", *Cristianismo y Sociedad* 63(1980)18, 87-101.

66 Cf. J. Sobrino, "Espiritualidad de la liberación", *Diakonia* 8(1984)30, 133-157.

67 Cf. J. Sobrino, "La identidad cristiana", *Diakonia* 12(1988) 46, 95-127.

cristiana no puede tener otro punto referencial que el seguimiento de los pasos y del espíritu de Jesús en forma creativa, actualizada y por ello relevante

En la década de los '90 Sobrino destaca los fundamentos de la TdL. está inspirada por el principio de parcialidad⁶⁸ y el principio liberación⁶⁹. Tras esta afirmación se encuentra, tal como lo hemos tratado de reconstruir en los párrafos anteriores un largo camino determinado por avances teóricos, que parten de la historia salvadoreña. Que la TdL sea principiada por la liberación es algo, que puede estar sobreentendido en una teología que se llame a sí misma *de la liberación*. Sin embargo, en los años noventa Sobrino advierte la necesidad de recordar el *pathos* que ha marcado la característica básica del quehacer teológico latinoamericano. La TdL ha entrado en un proceso de revisión, de ampliación de sus contenidos y de la especificación de los grupos que definen su parcialidad o parcialidades. Sobrino complementa entonces la categoría pobre con víctimas, para señalar la necesidad de atender a las liberaciones específicas. Por último, la formulación de la parcialidad, la liberación y la misericordia⁷⁰ como principios de la TdL, constituye un llamado para que a todos los que participan en esta tarea encarnen la salvación desde las víctimas⁷¹ y desde ellas mantengan presentes los fundamentos de todo hablar de Dios. "la primacía de las 'víctimas' sobre el 'todo'" ⁷²

Conclusión

A lo largo de todos estos años el quehacer reflexivo de Sobrino ha estado guiado por lo que denomina estructura cristiana. En esta estructura aparecen juntos el conocimiento, la ubicación del cristiano y la encarnación. Primero, en su teología afirma que la captación latinoamericana del camino de Jesús ha dado qué pensar a la teología, y ha pregonado la necesidad de que no se puede teologizar sin captar desde una posición parcial la necesidad de liberación en el mundo ⁷³. Segundo, en su eclesiología sistematiza la experiencia eclesial salvadoreña: el modelo eclesial de la IdP ha logrado dar historia viva al camino de Jesús, porque gracias a su encarnación en el mundo de los pobres ha podido rehacer su empobrecimiento en favor del Reino y ha captado la necesidad de liberación en la historia ⁷⁴. Sin entrar aquí en la evolución de una parcialidad en favor de los pobres a una en favor de las víctimas, recogidas en la sección III B (13.2.1), podemos advertir que la encarnación, como base para una eclesiología creyente y relevante, permanece prácticamente igual, desde que Sobrino inicia su actividad teológica en El Salvador.

18.3. La comunicación honrada y creíble de la Buena Noticia de liberación

En el presente apartado profundizaremos las líneas básicas de la evangelización en la EdL de Sobrino. No entramos en su trasfondo cristológico. Si bien indicamos la procedencia de algunos razonamientos atendemos más bien a la realidad donde nuestro autor discurre los fundamentos de la comunicación de fe y praxis de liberación. La evangelización, entendida dentro de los parámetros que aquí nos

68 Cf J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, o.c. 1991, 43 (en las pp. 44-45 aparecen la esperanza y la praxis como principio hermenéuticos), "Los derechos y los pueblos oprimidos. Reflexiones histórico-teológicas", *RLT* 15(1998)43, 82-85, *La fe en Jesucristo*, o.c. 1999, 126-129.

69 Cf J. Sobrino, "La teología y el 'principio liberación'", *RLT* 12(1995)35, 115-140.

70 En el cap. 12.4 hemos expuesto el contenido central del principio-misericordia.

71 Cf J. Sobrino, "Los mártires latinoamericanos. Interpelación y gracia para la Iglesia", *RLT* 16(1999)48, 323.

72 J. Sobrino, "Los derechos humanos y los pueblos oprimidos. Reflexiones histórico-teológicas", *RLT* 15(1998)43, 82-86, de aquí 83.

73 Cf J. Sobrino, "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana", *art. cit.* (1975).

74 Cf J. Sobrino, *Iglesia de los pobres*, o.c. 1978.

proponemos, aparece a lo largo de toda la teología de Jon Sobrino como una verdad hacia la cual hay que responder con un testimonio eficaz. Una realidad donde la opresión y las discriminaciones generadoras de víctimas van apareciendo con distintos facetas nos ayuda a mostrar, que Jon Sobrino basa sus reflexiones en un concepto de la evangelización como una noticia-verdad que busca arraigo liberador en la actualidad.

18.3.1. La Buena Noticia y el testimonio de la verdad

En 1976 Sobrino define el trasfondo fundamental de la teología y las prácticas misioneras en torno a la liberación de los pobres en América Latina. Para explicarlo hace uso del modelo denominado círculo hermenéutico histórico y que consta de dos componentes: primero, Jesús origina una historia, segundo, la verdadera historización de lo originado por Jesús devuelve a él. Metodológicamente Sobrino destaca la contribución de J.L. Segundo a la teología latinoamericana.⁷⁵ Y bíblicamente Sobrino encuentra en la frase "el que obra la verdad ve la luz" de Jn 3,21 un centro de inspiración praxeológica y reflexiva.⁷⁶

En su especificación del trasfondo fundamental de la fe, praxis y pensamiento liberador Sobrino esboza no solo un soporte, sino la dirección futura de sus reflexiones sobre el significado de la comunicación de la Palabra de Dios hoy. Su frase "la verdad hay que hacerla en la caridad"⁷⁷ -el anuncio de la verdad va unido a su testimonio-, recoge el contenido central de su naciente teología de la evangelización: la verdad, el testimonio y la esperanza.

En 1977 Sobrino precisa los primeros avances sistemáticos de sus reflexiones sobre la evangelización a partir de sus intuiciones anteriores, de la praxis de la IdP y de la *Evangelii nutriendi*.⁷⁸ Sobre todo, recepta la definición de la vocación evangelizadora de la Iglesia de la EN y determina las consecuencias de esta afirmación para la misión en tres dimensiones. La evangelización tiene una dimensión verbal, en cuanto se pregona la noticia de salvación. Tiene una dimensión humana radica en el testimonio de quien hace creíble la verdad anunciada. Y una dimensión práctica que radica en que su meta es provocar conversión y cambio a través de la liberación.

La vida de la IdP le ha hecho ver a Sobrino, que dentro de estas tres dimensiones hay un conjunto de procesos internos. Aquí operan los principios: encarnación, parcialidad, descentralización y liberación. Además, nuestro autor relaciona a la Buena Noticia con los pobres: son ellos los destinatarios privilegiados de la evangelización, los que sufren la escasez de lo material, exigen un anuncio veraz y eficaz de la verdad de Dios, y por último, los pobres generan un cambio en el evangelizador y en el modo de interpretar el evangelio. La correlación entre pobres, el agente evangelizador y el Evangelio serán un fundamento de la EdL de Sobrino.⁷⁹

18.3.2. La honestidad y la justicia

La comunicación de la Buena Noticia significa hoy la unidad entre la verdad y su realización testimonial, tal como Sobrino lo repite en 1979. No obstante, a finales de la

75 Cf. J.L. Segundo, *Liberación de la teología*, Lohlé, Buenos Aires 1975.

76 Cf. J. Sobrino, "La conflictividad dentro de la Iglesia", *Chnstus* 41(1976)484, 28.

77 *Ibid*.

78 Cf. J. Sobrino, "Evangelización e Iglesia en América Latina", *ECA* 32(1977)348-349, 723-748.

79 Cf. J. Sobrino, "Evangelización y seguimiento", *Diakonia* (1983)28, 243-253, "¿Es Jesús una buena noticia?", *Sal Terrae* 81(1993)7, 595-608, "Misereor super turbas", *Chnstus* 58(1993)662, 662, 36-38.

década de los ochenta presenta con mayor claridad el significado de la verdad en la evangelización la verdad de la revelación y la verdad del estado actual del mundo

Argumentando desde la teología de la gracia nuestro autor señala que para la fe es necesario decir la verdad. Y en El Salvador esto significa preguntar cuál es el pecado que opresiona al mundo y qué posición hay que asumir. La gratuidad ha de ser comprendida desde el don y su acogida. Dios da nuevos ojos, oídos y manos para hacer⁸⁰. Él nos da una palabra histórica para reconocer la realidad y realizar la verdad⁸¹. Frente al don de Dios existe el poder del pecado en el mundo, que no sólo oculta la verdad, puesto que impide que la verdad se haga realidad a través de la justicia. El pecado se presenta como deshonestidad fundamental, aprisiona la verdad y la aleja de la realidad. Frente a ello, Sobrino pide una actitud espiritual para reconocer la verdad de la creación, es decir, la opresión institucional y la injusticia. Al asumir una actitud de honestidad fundamental se toma una posición dialéctica con respecto al pecado de la mentira y de la injusticia

La posición honrada está constituida por mínimos tomados de la vida de Jesús y que nuestro autor actualiza en América Latina en tres pasos. la honradez con lo real donde el dolor asumido genera solidaridad; la fidelidad hacia lo real que indica la lucha contra la opresión y la disposición a entregar la vida propia por ello; y la esperanza de la realidad, donde la espera de una realidad mejor y el amor liberador son la fuerza espiritual que ayuda a que la plenitud rompa con la historia de sufrimiento. Estos mínimos de honradez fundamental para la fe y vida de las comunidades cristianas de hoy, pueden sintetizarse en el término justicia, puesto que en la mirada honrada hacia el mundo o el conocimiento sobre la verdad de la creación, está presente al inicio de la praxis contra la opresión⁸²

18.3.3. Honradez en el anuncio y denuncia profética

En 1980 Sobrino inicia una línea más radical en su interpretación de la verdad y en sus reflexiones para la comunicación del Evangelio. El teólogo salvadoreño describe el doloroso impacto de la realidad de su país para la praxis de la evangelización durante el IV Congreso Internacional Ecueménico de Teología en São Paulo⁸³. La evangelización tiene lugar en una situación de injusticia. Siendo sus destinatarios una mayoría pobre y oprimida se dirige a todo el país como evangelización masiva. Mons. Romero, asesinado un mes después de esa ponencia, representa pastoralmente una relación entre la realidad salvadoreña y el concepto de evangelización que hasta ahora Sobrino ha venido elaborando. En la pastoral evangelizadora del arzobispo mártir tiene lugar una descentralización eclesial. Y Sobrino la formula de la siguiente manera. La Iglesia contribuye ante todo a transformar el mundo salvadoreño en Reino de Dios

Después del asesinato de Mons. Romero se incrementa la persecución al pueblo. Nuestro autor sustenta su reflexión sobre la actualidad salvadoreña en las bases teológicas proveniente de la Escritura y de la realidad. En medio de ese cruel destino nuestro autor quiere mantener el testimonio honradez y esperanza tal como tuvo lugar

80 Cf. J. Sobrino, "La vida religiosa a partir de la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús", *Diakonia*(1978)suple 1, mayo, 49-70

81 Cf. J. Sobrino, "La espiritualidad de Jesús y de la liberación", *Chnstus* 44(1979-80)529, 59-63

82 Cf. J. Sobrino, "La promoción de la justicia como exigencia del mensaje evangelico", *ECA* 34(1979)371, 779-792

83 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia y los movimientos populares en El Salvador", en AAVV, *El Salvador un pueblo perseguido. Testimonio de cnstianos II, de octubre 1979 a junio 1980*, CEP-35, Lima 1980, 221-230

en la evangelización según Monseñor Romero ⁸⁴ A pesar de los grandes retos la IdP inspirada por Monseñor Romero desenmascara al sistema y concientiza al pueblo sobre la realidad del país. Esto debe recordarse para que la Iglesia mantenga la profecía de Mons. Romero. El arzobispo martirizado es un punto referencial para que la Iglesia evangelice mostrándose como buena noticia para los pobres, cuando desarrolla una misión eficaz para la liberación. La Iglesia evangeliza realmente, si su anuncio de la verdad va acompañado de la denuncia profética, del apoyo crítico al proyecto sociopolítico que más favorezca al pueblo y cuando contribuye a la revaloración de la verdad en un país lleno de censuras y desinformación ⁸⁵

18.3.4. Verdad para liberarse de la idolatría y la mentira

En la década de los '90 Jon Sobrino fundamenta los principios de la evangelización desde líneas más radicales. La razón para ello la encontramos en los sucesos de noviembre de 1989, cuando se asesinan a los jesuitas de la UCA. Además, las investigaciones sobre los horrores de la guerra en El Salvador confirmarán ante el mundo entero, que no solamente se negó, sino que se ocultó y manipuló la verdad, se eliminó a los desenmascaradores de la mentira. En El Salvador, afirma Sobrino, existe un sistema idólatra generador de muerte. Muerte que también alcanza a los que dan voz a la realidad y a las víctimas. Por esto mueren sus compañeros jesuitas ⁸⁶

Junto con ésta línea Sobrino indaga en la historia latinoamericana para establecer una constante fundamental negativo-pecaminosa en el continente. ⁸⁷ A partir de la llegada de los europeos se encubrió la verdad del robo, la esclavitud y la muerte. Ese encubrimiento perdura como desconocimiento, desinterés y desprecio al presente, a través de manifestaciones estructurales de la mentira. Todo esto hace necesario que en nuestros días se propicie lo fundamental positivo-utópico, una honradez con lo real ⁸⁸ y la esperanza a partir de la verdad ⁸⁹. Pero más que nada, hay que recordar, que las víctimas continúan existiendo. Son ellas las que exigen buenas noticias, quienes legitiman una fe, una praxis y una esperanza profético-utópica, para erradicar el pecado de opresión y muerte ⁹⁰, para liberarse de la mentira ⁹¹

Conclusión

Con nuestro estudio hemos mostrado que para Jon Sobrino la evangelización, como comunicación de la buena noticia de la liberación, aparece constantemente unida al concepto verdad. Esto nos legitima para indicar que su eclesiología está sustentada bajo lo que denominamos el *principio verdad y honradez*. Tal principio aparece

84 Cf. J. Sobrino, "Persecución a la Iglesia en Centroamérica", *ECA* 36(1981)393, 645-664, "La Iglesia ante la crisis política actual. Recordando a Mons. Romero", *ECA* 36(1981)390-391, 349-366, "Monseñor Romero y la Iglesia salvadoreña, un año después", *ECA* 36(1981)389, 127-150, "Evolución de la Iglesia salvadoreña (24 de marzo 80/ 28 de marzo 82)", *ECA* 37(1982), 439-452.

85 Cf. J. Sobrino, "La Iglesia de El Salvador: interpelación y buena noticia", *ECA* 38(1983)411, 27-36, "Que es evangelizar", *Misión Abierta* 78(1985)3, 305-315, "Jubileo, interpelación y buena noticia", *Diakonia* 11(1987)41, 85-99.

86 Cf. J. Sobrino, *Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños*, (Aquí y Ahora 4), Sal Terrae, Santander 1989.

87 Cf. J. Sobrino, "Descubrirnos como hermanos: la verdadera solidaridad", *Sal Terrae* 79(1991)9, 641-656.

88 Cf. J. Sobrino, "La honradez con lo real", *Sal Terrae* 80(1992)5, 375-388, *La fe en Jesucristo, o c* 1999, 272-276.

89 Cf. J. Sobrino, "Reflexiones teológicas sobre el informe de la Comisión de la Verdad", *ECA* 48(1993)534-535, 389-408.

90 Cf. J. Sobrino, "Aniquilación del otro. Memoria de las víctimas. Reflexión profético-utópica", *Concilium* 28(1992), 223-232.

91 Cf. J. Sobrino, "Reflexiones sobre la evangelización en la actualidad", *art. cit.* (1996), 296, "1998. Año del Espíritu Santo. Luz que ilumina la vida cristiana", *Carta a las Iglesias* 18(1998)398, marzo.

siempre articulado con componentes teológicos, históricos y humanos. La honradez profética con la verdad revelada y con el estado del mundo ha de acompañarse con el testimonio subjetivo y práxico de la verdad anunciada. Dicho testimonio solamente es posible en la opción y encarnación entre los pobres y víctimas. Desde ellos la verdad y la honradez nutren la esperanza utópica de que lo bueno de la noticia se realizará.

Conclusión del capítulo

Algunos se preguntarán por qué no hemos comprendido el papel de la negación sistemática del Reino de Dios dentro de los principios básicos de la eclesiología de Jon Sobrino. Y a ello respondemos que su reflexión se articula en una línea crítica, que alterna la denuncia de una concreta forma de negación del Reino con una propuesta para propiciarla en la historia: opresión/liberación, injusticia/justicia, muerte/vida, mentira/verdad, crucifixión/resurrección. Nuestro autor discurre una eclesiología que constantemente recuerda las modalidades a través de las que hoy se niega la irrupción del Reino. Eso explica por qué no le hemos dedicado un espacio aparte, puesto que de hacerlo caeríamos en repeticiones: la negación sistemática del Reino de Dios aparece como una cuestión de fondo y en tensión con cada uno de los fundamentos temáticos que aquí hemos analizado.

En este estudio constatamos que Sobrino permanece siempre muy cerca de sus intereses sistemáticos iniciales. Sin embargo, ocurre que con el inicio de sus labores en El Salvador se inaugura un largo trecho, donde acontece una radicalización temática. Él pasa de temas generales a objetos específicos en su reflexión. Y en el trasfondo de este proceso nos encontramos con una verdadera discontinuidad epistemológica. Si bien su método teológico parte del hombre moderno (años '60'), asume al pobre como sujeto y su mundo como colectividad (años '70 y '80) y, llega a la postulación de la necesidad de una teología de los rostros diferentes de la opresión (años '90). Sobrino mismo es consciente de la influencia sistemática y metodológica de los pobres en su vida y pensamiento. Ellos le ayudan a despertar. Además, simbólicamente, tenemos que el testimonio martirial recoge los tres períodos en los que presentamos el desarrollo de su EdL -en las partes I, II y III. Cada mártir representa un acento en las fases del proceso de radicalización: Rutilio Grande en los '70, Monseñor Romero en los '80 e Ignacio Ellacuría en los '90. Los mártires son para la eclesiología de Sobrino un testimonio de profunda humanidad. Sus muertes evidencian que tuvo lugar una gran y cruel represión en El Salvador. La sangre derramada simboliza la encarnación eclesial en la realidad salvadoreña y por ello las etapas martiriales coinciden con sucesos reales. Grande simboliza el cierre de toda oportunidad para que el pueblo tomase el poder por la vía constitucional y la represión en la década de los '70, Mons. Romero simboliza la consolidación de los movimientos populares, la elección de la vía militar como única posibilidad de instaurar un nuevo orden político, económico y social, y la persecución en los '80, y Ellacuría simboliza el desgaste y locura de una guerra fratricida, y el martirio en los '90.

El análisis de la consistencia de los fundamentos temáticos de la EdL de Sobrino nos indica que las evoluciones en el pensamiento de Sobrino obedecen al mismo patrón, a la búsqueda de inmediatez y relevancia en la historia de El Salvador. El teólogo de la UCA permanece fiel a sus ideas y presupuestos iniciales y si se dan cambios en su pensamiento estos obedecen a los cambios que se dan en la realidad.

CONCLUSIÓN FINAL

Nuestro estudio destaca los desarrollos más importantes en la EdL de Jon Sobrino durante las últimas tres décadas. Hemos apreciado que Sobrino desarrolla una eclesiología desde El Salvador en función de una liberación universal. Como teólogo confía en el aporte cristiano/eclesial a la liberación histórica y encamina el intelecto cristiano al servicio de los empobrecidos, abriendo horizontes, iluminando dudas y legitimando opciones que surgen tanto en la praxis como en el contexto que se pretende liberar.

En la EdL de Sobrino encontramos un desarrollo orgánico. Primero, su crecimiento lleva el sello del ámbito primordial al que se dirige y en el que pretende jugar una relevancia liberadora, a través de la praxis de los cristianos. Este contexto puede definirse, históricamente como el mundo salvadoreño; caracterización que encierra otra de tipo fundamental y colectiva a un nivel universal: el mundo de los pobres y las víctimas. Segundo, como ciencia eclesial, la EdL de Sobrino ha deconstruido la eclesiología tradicional en América Latina. Ha señalado sus límites: la falta de una captación de Dios en la vida-muerte de hoy, la ausencia de una proximidad contextual, la legitimación -directa o indirecta- de las estructuras de pecado de la sociedad; y, finalmente, el déficit de relevancia, constatable en la incapacidad de desplegar el aporte cristiano a la liberación de la humanidad. A diferencia de la eclesiología tradicional la EdL busca revivir el sentido más profundo de la identidad cristiana. Tal empeño no lo realiza a manera de aplicación de contenidos de fe. Por el contrario, se trata de una recuperación creativa que pretende encontrar las novedosas manifestaciones de Dios con la ayuda de los actuales portadores de la esperanza. En consecuencia, la EdL es pensada cristianamente desde la realidad sociopolítica y eclesial a la que se dirige. A través de su contenido, método y espíritu la EdL ha ofrecido un aporte original. Surgió del fenómeno de la irrupción, cuando después de muchos años de espera y acumulación de experiencias de dolor y de pequeños triunfos, los pobres se unen para reclamar y construir un mundo libre de opresión y marginación. La EdL estaba desde sus inicios empapada por este nuevo fenómeno y autores como Gutiérrez y Segundo desarrollan un método para captarlo teológicamente. Método receptado y desarrollado por Sobrino con la experiencia del pueblo y la Iglesia salvadoreña, el testimonio de Monseñor Romero, categorías filosóficas de Ellacuría y Zubiri, la teología -sobretudo- de Rahner y Moltmann y la espiritualidad de la Compañía de Jesús.

Ahora bien, aunque la EdL de Sobrino precisa de una presentación sistemática, tal como lo efectúa con su cristología en los '90, podemos afirmar que sus bases y planteamientos son sólidos.

En primer lugar su método es legítimo, porque tal como nuestro estudio lo evidencia, se desprende de la tradición de la Iglesia primitiva y recoge el magisterio del Vaticano II, Medellín y Puebla. Tras la EdL hay un axioma fundamental: recuperar desde pobres y víctimas -la gran mayoría de América Latina- la historicidad de la salvación cristiana hoy. No es que la salvación quede ahogada en medio de categorías y límites históricos. La salvación cristiana es comprendida como la plenificación de los más altos valores humanos y a la historia se le considera como lugar de la irrupción de la liberación cristiana. Por ello podemos afirmar que en su EdL Sobrino une los imperativos históricos con los imperativos de la fe. Ambos tienen un gran alcance para la sociedad y la Iglesia, porque conducen a la concreción de las esperanzas de justicia y paz en el mundo. En especial, permiten recobrar la identidad cristiana hoy: reavivar

las fuentes de la fe a partir de las preguntas que emergen en el mundo de hoy, ahí donde se padece, pero también ahí donde se lucha por eliminar todo aquello que atenta contra la dignidad humana.

En segundo lugar, los *fundamentos básicos* de la EdL son consistentes y abiertos a las consecuencias prácticas y cognitivas de sus contenidos. Dentro del interés sistemático de su autor, sus fundamentos aparecen en forma constante y son afectados en forma evolutiva por el contexto histórico de El Salvador.

En tercer lugar en la EdL Sobrino *argumenta* programáticamente, porque desde su incorporación a la TdL en la década de los setenta busca legitimar el nuevo modelo eclesial de la IdP, desde la fe, la Escritura, la tradición y el magisterio eclesial. Además, la argumentación de la EdL se caracteriza por la vinculación de la teoría y la práctica para ganar así actualidad y hacerse relevante para la praxis de liberación. En El Salvador esto ha significado una paulatina radicalización del discurso de la EdL, donde la metáfora pueblo crucificado, los testimonios de Mons. Romero y Ellacuría han jugado un papel importante. En medio de esta evolución observamos la frecuente aparición de temáticas similares. Eso obedece a que están articuladas en bases constantes y quieren servir a una realidad donde pobres y víctimas siguen sufriendo. A lo largo de los treinta años que abarca este estudio, la situación de los sufridos ha empeorado y se siguen tergiversando y ocultando las causas de la misma. La continua vuelta al tema de la pobreza, la crucifixión, la generación de víctimas y la esperanza de liberación no impiden que a lo largo de su desarrollo la EdL de Sobrino está llena de novedosos enfoques en beneficio de la praxis cristiana, la fe y el quehacer teológico.

Los grandes *méritos* de la EdL de Sobrino radican en los aportes dedicados a la sustentación cristológica de la eclesiología latinoamericana, la sistematización del modelo eclesial de la IdP, la reflexión sobre el ímpetu/espíritu del teólogo/a (no solamente *intellectus*, sino, además, amor, justicia, misericordia, parcialidad y liberación), la necesidad de una verificación histórica de toda reflexión eclesiológica y la introducción de contenidos novedosos en el debate eclesiológico, sobretudo con la teología del martirio. Sin embargo, encontramos algunas limitaciones: la interrupción de sus reflexiones de 1978 sobre la EdL a partir de la Trinidad, la necesidad de aclaraciones metodológicas, la ausencia de categorías culturales en su discurso así como de la especificación más estudiada de su crítica a las sectas en Centroamérica y a la teología postmoderna. Tampoco hay una especificación de la teología desde y con las diversas víctimas en la década de los '90. Todo esto no evita que consideremos a la EdL de Sobrino como una reflexión beneficiosa, crítica y creyente de la Iglesia en América Latina, porque contribuye a tomar en serio la pregunta de cómo ser cristianos y humanos en este continente e insta a buscar constantemente la mejor forma de serlo, en los niveles comunitarios (IdP), personales (seres con espíritu), prácticos (praxis del amor), testimoniales (martirio) y teóricos (*intellectus amoris, misericordiae, iustitiae et liberationis*).

BIBLIOGRAFÍA DE JON SOBRINO¹

1965

"Teilhard de Chardin en sus cartas", *ECA* 20(1965)208, 223-228

"Fenomenología de la esperanza en Gabriel Marcel", *ECA* 20(1965)209, 257-267 (I)

"Fenomenología de la esperanza en Gabriel Marcel", *ECA* 20(1965)210, 283-289 (II)

1966

"Sentido de morir en Cristo", *ECA* 21(1966)218, 178-186

"Reflexiones sobre nuestra cultura científica", *ECA* 21(1966)222, 305-314

1967

"¿Crisis en la Iglesia?", *ECA* 22(1967)231, 647-656

"¿Es Dios un problema en tu vida?", *ECA* 22(1967)232, 690-695 (I)

"¿Es Dios un problema en tu vida?", *ECA* 22(1967)233, 727-731 (II)

1968

"Diálogo con el marxismo", *ECA* 23(1968), 18-24

"El catecismo holandés", *ECA* 23(1968)237, 107-113

Sobre la sacramentalidad en la teología de Karl Rahner, Tesis de teología no publicada, presentada en la Katholische Hochschule St. Georgen, en Francfort d. Meno 1970

1970

"Características generales del pensamiento de Karl Rahner", *ECA* 25(1970)262, 346-361

"Sobre la discusión moderna acerca de la presencia real y la transubstanciación", *Eclesiástica Xaveriana* 20(1970)2, 3-87

1974

"Mito, antropología e historia en el pensamiento bíblico", *ECA* 29(1974)305-306, 171-187

Celibato, San Salvador 1974 Curso no publicado

Sacerdocio San Salvador 1974 Curso no publicado

1975

Significado de la cruz y la resurrección de Jesús en las cristologías de Wolfhart Pannenberg y de Jürgen Moltmann, Francfort d. Meno 1975 Tesis doctoral no publicada, defendida en la Katholische Hochschule St. Georgen y acompañada por E. Kunz

Sacramentos en general, San Salvador 1975 Curso no publicado

Eucaristía, San Salvador 1975 Curso no publicado

La moral en las cartas pastorales y de Santiago, San Salvador 1975 Curso no publicado

"El Cristo de los ejercicios", *Christus* 40(1975)476, 44-54

Publicado posteriormente bajo el título "El Cristo de los ejercicios espirituales de San Ignacio" en J. Sobrino, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento de Jesús*, CRT, México 1977², XII, 339-365, y en cuadernos Aquí y Ahora 9, Sal Terrae, Santander 1990

"El Jesús histórico. Crisis y desafío para la fe", *ECA* 30(1975)318, 201-224

Publicado también en *Christus* 40(1975)481, 6-18. Aparece publicado bajo el título "El Jesús histórico y el Cristo de la fe. Tensión entre fe y religión" en *id.*, *Cristología desde América Latina*, o.c. 1977², IX, 235-267. Traducido al inglés en "The historical Jesus and the Christ of the faith: the tension between faith and religion", *Cross Current* 22(1977)4, 437-463

1 Los manuscritos o cursos no publicados pueden ser consultados en los archivos de la UCA en San Salvador. Algunos artículos de la década de los noventa han sido encontrados en internet, por ello no aparecen los números de las páginas, por ejemplo, en *RELaT* (Revista Electrónica Latinoamericana de Teología) y publicaciones de la UCA de San Salvador (*ECA*, *Carta a las Iglesias*, *Proceso*) y UCA de Managua (*Envío*)

"El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana", *ECA* 30(1975)322-323, 426-435

También publicado en E R Maldonado (ed.), *Liberación y cautiverio Debates en torno al método de la teología en América Latina*, México 1976, 177-207, J Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, (Presencia teológica 8) Sal Terrae, Santander, 1981, I, 21-53

Traducción alemana "Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie", en K Rahner y otros (eds.), *Befreiende Theologie*, Kohlhammer, Stuttgart 1977, 123-143

"Tesis sobre una cristología histórica", *ECA* 30(1975)322-323, 457-482

Divulgado también en *Id*, *Cristología desde América Latina*, o c 1977², XI, 297-337

"Thesis for a historical christology", D W Fern (ed.), *Third World liberation theologies*, Orbis, Maryknoll N Y 1986, 135-159

"La muerte de Jesús y la liberación en la historia", *ECA* 30(1975)322-323, 483-511

Publicado posteriormente bajo el mismo título en *Id*, *Cristología desde América Latina*, o c 1977², VI, 153-199, Seladoc (ed.), *Cristología en América Latina*, (Materiales), Sígueme, Salamanca, 1983, 43-88

En lengua francesa "La mort de Jésus et la libération dans l'histoire", en J Van Nieuwenhove (ed.), *Jésus et la libération en Amérique Latine*, (Jésus et Jésus-Christ 26), Desclée, Paris 1986, 233-290

1976

Cristología desde América Latina Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico, CRT, México 1976 Obra corr/umentada en 1977

Traducida al inglés bajo el título *Christology at the crossroads a Latin American approach*, por Orbis, Maryknoll N Y 1978, y SCM Press, Londres 1978,

Traducida al portugués bajo el título *Cristologia a partir da America Latina esboço a partir do seguimento do Jesus historico*, Vozes, Petropolis 1983

"La fe de Jesús Relevancia para la cristología y el seguimiento", *Christus* 41(1976)484, 15-39

También aparece en *Id*, *Cristología desde América Latina*, o c 1977², V, 67-121

"Crisis en la moral A propósito de la declaración de ciertas cuestiones de ética sexual", *ECA* 31(1976)327-328, 53-68, nuevamente publicado en *Christus* 42(1977)496, 45-54

"La conflictividad dentro de la Iglesia", *Christus* 41(1976)484, 19-29

También publicado en *La Iglesia de los pobres en América Latina, antología*, PEC-ECO-SEPADE, Santiago de Chile 1983

Reelaborado bajo el título "La unidad y el conflicto dentro de la Iglesia", *ECA* 32(1977)348-349, 787-804, *Sal Terrae* 17(1978), 259-276, E Tamez/ R Trinidad (eds.), *Capitalismo - violencia -anti-vida*, EDUCA, San José 1978, vol 2, 183-213, *Selecciones de Teología* 17(1978)6 5, 45-53, AAVV, *Evangelización y unidad en la Iglesia*, Vicaría de la Solidaridad 2, Santiago de Chile 1979, 55-82, J Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, o c 1981, VII, 210-242, "El conflicto intraeclesial", *RELaT* 146

"Sobre los 'contenidos de la semana pastoral'", *Búsqueda* (1976)12, 13-19

Matrimonio, San Salvador 1976 Curso no publicado

La penitencia cristiana, San Salvador 1976 Curso no publicado

La moral en San Pablo, San Salvador 1976 Curso no publicado

1977

"La oración de Jesús y del cristiano", *Christus* 42(1977)500, 25-48

Publicado parcialmente en *Id*, *Cristología desde América Latina*, o c 1977², V, 123-151

Otras reediciones bajo el mismo título en las revistas *Diakonia* 2(1978)8, 45-65, *Selecciones de Teología* 18(1979)71 193-205 Reaparece junto a otros artículos bajo el título *Oración Cristina y liberación* en *Id* y otros autores en las siguientes casas editoriales Desclée, Bilbao 1980, CRT, México D F 1981, (Comunidad y Mision), Paulinas, Bogotá 1981²

Traducciones "Christian prayer and New Testament theology, A basis for social justice and spirituality", en M Fox, (ed.) *Western Spirituality Historical roots, ecumenical roots*, Fides Claretian, Notre Dame 1979, 76-114, (ed revisada, no recoge algunas reflexiones de la primera parte del original), J Sobrino, *A oração de Jesus e do Cristão*, Loyola, São Paulo 1981

El celibato cristiano en el Tercer Mundo, CLAR-5, Bogotá 1977

Reproducido parcialmente bajo el título "El significado histórico del celibato en América Latina", en las revistas *Chnstus* 46(1981)546, 34-42, *Selecciones de Teología* 22(1983)86, 127-136

"Significado teológico de la persecución a la Iglesia A propósito de la arquidiócesis de San Salvador", en Secretariado Social Interdiocesano (ed.), *Persecución de la Iglesia de El Salvador*, San Salvador 1977, 39-75

Recopilado en *Id*, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, o c 1981, VIII, 243-266

"La vida religiosa en el tercer mundo", *Diakonia* 1(1977)4, 2-30

Reeditado bajo el título "Presente y futuro de la vida religiosa", *Selecciones de Teología* 17(1978)67, 243-256, reelaborado y ampliado en *Id*, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, o c 1981, X, 315-349

"Evangelización e Iglesia en América Latina", *ECA* 32(1977)348-349, 723-748

Bajo el título "Iglesia y evangelización en el Tercer Mundo", en *Búsqueda* 5(1977)16, 7-31, "Evangelización como misión de la Iglesia", en *Id*, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, o c 1981, IX, 267-314

"Una visión latinoamericana del ecumenismo", *ECA* 32(1977)348-349, 830-831

Ampliado en *Chnstus* 43(1978)507, 25-44

Cristología desde América Latina, CRT, México D F 1977 Ed corregida y aumentada de 1976 Su nueva introducción (pp xi-xx) aparece publicada en *Chnstus* 43(1978)511, 25-29 bajo el título "Cristología desde América Latina -Introducción a la segunda edición-"

1978

Iglesia de los pobres Esbozo de eclesiología sistemática, (CRT 37), UCA, San Salvador 1978

"Resurrección de una Iglesia popular", en AAVV, *Cruz y resurrección Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, CRT, México D F 1978, 83-159

Reelaborado y publicado bajo el título "La Iglesia de los pobres, resurrección de la verdadera Iglesia", en *Id*, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, o c 1981, IV, 99-142

"La fe y la esperanza de la Iglesia de los pobres", *Diakonia* 2(1978)7, 40-59

"¿Qué significa evangelizar?", *Diakonia* 2(1978)6, 54-69

"La vida religiosa a partir de la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús", *Diakonia* 2(1978)suple 1, mayo, 49-70

Recopilado y publicado parcialmente bajo el título "Servicio de la fe y promoción de la justicia", en *Id*, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, o c 1981, III, 80-98

"Juan Pablo I Transición hacia un nuevo papa", *ECA* 33(1978)359, 729-731

"El cardenal Wojtyla Un papa de los hombres", *ECA* 33(1978)360, 829-831

"Sobre el documento de trabajo para Puebla", *ECA* 33(1978)361-362, 903-918

Reeditado en *Chnstus* 44(1979)618, 42-53

"Jesús y el reino de Dios Significado y objetivos últimos de su vida y misión", *Sal Terrae* 66(1978)780, 345-364

Aparece igualmente en O A Romero y otros *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, (Iglesia en América Latina 4), UCA, San Salvador 1978, 87-103, *Chnstus* 45(1980)540, 17-25, J Sobrino, *Jesús en América Latina Su significado para la fe y la cristología*, (Teología latinoamericana 1), UCA, San Salvador 1982, III, 97-114

"Presupuestos teológicos de la carta pastoral", en O A Romero y otros, *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, o c 1978, 125-145

"El seguimiento de Jesús como discernimiento cristiano", *Concilium* 14(1978)139, 517-529

Bajo el título "El seguimiento de Jesús como discernimiento", en *Diakonia* 3(1979)11, 16-29

1979

Reflexiones sobre el documento de cristología de Puebla, (Ediciones populares 2), Centro de Estudios Sociopolíticos y Eclesiales Antonio de Montesinos, México 1979

Aparece en *Fe y solidaridad* 3(1979), 1-9, *Puebla* (1979)4, 237-247, J Sobrino, *Puebla serena afirmación de Medellín*, (Iglesia nueva 42), Indo-American Press, Bogotá 1979, I, SELADOC (ed), *Puebla Panorama de la teología latinoamericana V*, Sigueme, Salamanca 1981, 159-173

"Puebla serena afirmación de Medellín", *Chnstus* 44(1979)520-521, 45-55

También en *Diakonia* 3(1979)9, 27-56 *ECA* 34(1979)365, 125-138, *Sal Terrae* 67(1979), 191-204, *Puebla* (1979)4, 197-217 Recopilado bajo el mismo título por J Sobrino en *Puebla serena afirmación de Medellín*, o c 1979, II

En lengua inglesa "The significance of Puebla for the Catholic Church in Latin America", en J. Eagleson/ P. Scharper (eds.), *Puebla and beyond Documentation and Commentary*, Orbis, Maryknoll N.Y. 1979, 289-309, *Theology Digest* (1980)28, 13-16, "The lesson of Puebla", *The Way* 20(1980), julio, 184-197, Catholic Institute for International Relations (ed.), *Reflections on Puebla*, Londres 1980, 22-43

En alemán "Der zentrale Kern von Puebla und sein Interpretationsprinzip", *Orientierung* 43(1979)19, 213-216

"Espiritualidad de Jesús y espiritualidad de la liberación", *Christus* 44(1979-80)529-530, 59-63

También en *Diálogo* 9(1979)49, 24-31, *Nuevo Mundo* 16(1980)95, 433-440. Reaparece con el título "Espiritualidad de la Liberación", en *Páginas* (1980), 221-230. Reelaborado bajo el título "Presupuestos y fundamentos de espiritualidad", en *Id., Liberación con Espiritualidad: apuntes para una nueva espiritualidad*, (Presencia teológica 23) Sal Terrae, Santander 1985, I, 23-33. Traducción al portugués "Espiritualidade de Jesus y espiritualidade da libertação", *REB* 39(1979), 604-615

"Relación de Jesús con los pobres y desclasados", *Concilium* 15(1979)159, 461-471

"Los 75 años de Karl Rahner, Balance de su obra teológica", *ECA* 34(1979)367, 353-355

"La situación de la Iglesia católica en El Salvador y su influjo social", *ECA* 34(1979)369-370, 601-614. Escrito bajo el pseudónimo Iván Paredes

"La promoción de la justicia como exigencia esencial del mensaje evangélico. Reflexiones sistemáticas", *ECA* 34(1979)371, 779-792

Publicado además en *Estudios Eclesiásticos* 55(1980)213, 211-238, *id., Resurrección de la verdadera Iglesia*, o.c., 1981, II, 54-79, y bajo el título "La lucha por la justicia como exigencia del mensaje evangélico", en *Selecciones de Teología* 21(1982)82, 83-90

"Primera encíclica de Juan Pablo II. defensa de la vida amenazada", *ECA* 34(1979)368, 334-335

"Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país. carta pastoral de Monseñor Romero", *ECA* 34(1979)341, 801-806

"La Iglesia en el actual proceso del país", *ECA* 34(1979)372-373, 905-922

"Compromiso cristiano para una Nicaragua nueva", *ECA* 34(1979)374, 1069-1074

Introducción a los sacramentos, CRT México/San Salvador 1979

Publicado bajo el título "Sacramentos" en *Christus* 45(1980)534, 59-61

1980

"La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres", *Cristianismo y Sociedad*, 63(1980)18, 87-101. Ponencia presentada en la Marquette University, Milwaukee, marzo 1979

Reeditado por E. Bonin (ed.), *Espiritualidad y liberación en América Latina*, DEI, San José 1982, 133-152. Retitulado "La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres", en J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, o.c. 1981, V, 143-176

"La Iglesia y los movimientos populares en El Salvador", en AAVV, *El Salvador un pueblo perseguido. Testimonios de cristianos de octubre 1979 a junio 1980*, CEP-35, Lima 1980 221-230. Conferencia ante el IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología, São Paulo, febrero 1980

"La aparición del Dios de la vida en Jesús de Nazaret", en P. Richard y otros, *La lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, DEI/CAV, San José/Managua 1980, 79-121

Traducido a diferentes lenguas "O aparecimento do Deus da vida em Jesus de Nazaré", en P. Richard y otros, *A luta dos deuses os ídolos da opressão e a busca de Deus libertador*, (Libertação e teologia 19), Paulinas, São Paulo 1982, "The Epiphany of the God of life in Jesus of Nazareth", en P. Richard y otros, *The idols of death and the God of life: a theology*, Orbis, Maryknoll N.Y. 1983 66-102, "Der Gott des Lebens wird sichtbar bei Jesus von Nazareth", en H. Assman y otros (eds.), *Die Götzen der Unterdrückung und der Befreiende Gott*, Liberación, Münster 1984, 63-110, "L'apparition du Dieu de Vie en Jésus de Nazareth", en J. Van Nieuwenhove (ed.), *Jésus et la libération en Amérique Latine* (Jesus et Jésus-Christ 26), Desclée, Paris 1986, 309-353

"Monseñor Romero. Mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y su obra", *ECA* 35(1980)377-378, marzo, 253-276

Recopilado en O.A. Romero/ R. Cardenal/ I. Martín-Baró/ J. Sobrino (eds.), *La voz de los sin voz. La Palabra viva de Mons. Óscar Arnulfo Romero*, (Iglesia en América Latina 6), UCA, San Salvador 1980, 35-62

Aparece además en las siguientes revistas *Diálogo* 10(1980)51, 36-59, *Misiones Extranjeras* 71(1980)57, 248-255, *Christus* 45(1980)536, 68-82, *Estudios Euménicos* (1980)41, 25-39, *Pastoral Popular* 31(1980)31, 140-161, *Servir* (Xalapa) 16(1980)87, 323-386, *Nuevo Mundo* (1984)21-28/139-168

Publicado bajo los siguientes títulos J. Sobrino, *Monseñor Romero Mártir de la liberación análisis teológico de su figura y obra*, PPC, Madrid 1980, *Id.*, *Óscar Romero, profeta y mártir de la liberación*, CEP-41, Lima 1981, *Id.* *Mons Romero, verdadero Profeta*, Desclee, Bilbao 1981 y IHCA-CAV, Managua 1982, "Monseñor Romero, creyente arzobispo y salvadoreño", en J. Sobrino, *Monseñor Romero*, (Teología latinoamericana 13), UCA, San Salvador 1989, 67-108

Traducciones *Id.*, *Il vescovo Romero, martire della sua fede per il suo popolo*, (ASAL 16), EMI Bologna 1980, *Id.*, *Mgr Romero, martelaar van de bevrijding een theologische analyse van de figuur en het werk van Mgr Romero*, Romerostichting, Gent 1981, "Óscar Arnulfo Romero, Mártir der Befreiung Theologische Analyse seiner Gestalt und seines Werkes", en O. Romero/ J. Sobrino, *Die Notwendige Revolution*, (Forum Politische Theologie 5) Kaiser, Munich 1982, 7-60, "Archbishop Romero Martyr of liberation", en O. Romero y otros, *Romero martyr for liberation the last two homilies of Archbishop Romero of San Salvador*, Catholic Institute for International Relations, Londres 1982, "A theologian's view of Óscar Romero", en R. Cardenal/ I. Martín-Baró/ J. Sobrino (eds.), *Óscar Arnulfo Romero, voice of the voiceless the four pastoral letters and other statements*, Orbis, Maryknoll NY 1985, 22-51, "Monseñor Romero martelaar van de bevrijding", en J. Sobrino/ B. Vonck, *Óscar Arnulfo Romero profeet en martelaar*, Averbode, Altiora 1990, 62-70

"El testimonio de la Iglesia en América Latina", *ECA* 35(1980)379, 427-444

También publicado en *Diakonia* 4(1980)14, 2-33, y bajo el mismo título por S. Torres (ed.) *Teología de la liberación y comunidades cristianas de base*, Sígueme, Salamanca, 1982, 185-216 Retitulado "El testimonio de la Iglesia en América Latina Entre la vida y la muerte", en J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia o c* 1981, VI, 177-209

En elengua inglesa "The witness of the Church in Latin America" en S. Torres/ J. Eagleson (eds.), *The challenge of Basic Christian Communities* Orbis, Maryknoll NY 1981, 161-188

"La voz de la Iglesia aumenta de volumen", *ECA* 35(1980)381-382, 720-722

"Monseñor Romero profeta de El Salvador", *ECA* 35(1980)384-385, 1001-1034

Bajo el título *Mons Romero, verdadero profeta*, aparece en la col. Dios habla en Centroamérica 1, IHCA-CAV, Managua, 1981, y en J. Sobrino, *Monseñor Romero*, (Teología latinoamericana 13), UCA, San Salvador 1989, 109-170

En lengua holandesa "Monseñor Romero echte profeet", en J. Sobrino, *Óscar Arnulfo Romero Profeet en martelaar*, Averbode, Altiora 1990, 100-158

"Ejercicios espirituales en América Latina", en J. Magaña (ed.), *Ejercicios en desde y para América Latina*, México D.F. 1980

Aparece igualmente en *Diakonia* 4(1980)16, 7-22

"Una carta pastoral revolucionaria", *Diakonia* 4(1980)13, 39-49

"Death and hope for life", *Catholic Worker* (1980)46, 1-10

Bajo el mismo título en C. West/ C. Guidote/ M. O'Leary (eds.), *Theology in the Americas, Detroit II Conference papers*, Orbis, Maryknoll NY 1982, 62-70

— / L. del Valle, "Conceptos útiles de teología hacia un diálogo con los lectores" *Christus*, 45(1980)434, 16-74

1981

Resurrección de la verdadera Iglesia Los pobres, lugar teológico de la eclesiología, (Presencia teológica 8), Sal Terrae, Santander 1981

Publicado también por la UCA, San Salvador 1984

Traducciones *Ressurreição da verdadeira Igreja Os pobres lugar teológico da eclesiologia*, Loyola, São Paulo 1982, bajo el título *The true Church and the Poor*, en las siguientes casas editoriales Orbis, Maryknoll NY 1984, SCM Press, London 1985, Claretian Publ., Quezon City 1985

"El martirio de Maura, Ita, Dorothy y Jean", *ECA* 36(1981)387-388, 51-53

Posteriormente publicado en *Diakonia* 4(1980)16, 2-6, *Puebla* 4(1982)16, 68-71 Bajo el título "El martirio de las religiosas norteamericanas Maura, Ita, Dorothy y Jean", en J.

- Sobrino, *Liberación con Espíritu*, (Presencia teológica 23), Sal Terrae, Santander 1985, X, 185-188
- "Dios y los procesos revolucionarios", *Diakonia* 5(1981)17, 39-56,
También en *Christus* 47(1982)556, 15-27
Reeditado en AAVV *Apuntes para una teología nicaraguense*, DEI, San Jose 1981, 105-129
Traducción al neerlandés "Het mysterie Gods in de revolutionaire processen", *Wereld en Zending* 12(1983)4, 324-332
- "Mons Romero y la Iglesia salvadoreña, un año después", *ECA* 36(1981)389, 127-150
"Bibliografía de Mons Romero a un año de su martirio", *ECA* 36(1981)389, 198-201
"La Iglesia ante la crisis actual Recordando a Mons Romero", *ECA* 36(1981)390-391, 349-366
"Persecución a la Iglesia en Centroamérica", *ECA* 36(1981)393, 645-664
También en *Pastoral Popular* 34(1983)1-2, 43-62
- "La vida espiritual en las comunidades religiosas", *Diakonia* 5(1981)17, 9-22
Reelaborado bajo el título "La importancia actual para la vida espiritual", en *Id*, *Liberación con espíritu*, o c 1985, "Introducción", 9-19

1982

- Jesús en América Latina Su significado para la fe y la cristología*, UCA, San Salvador 1982
Publicado también por en la serie Presencia teológica-12, Sal Terrae, Santander 1982
Traducciones *Jesus na America Latina seu significado para a fe e a cristologia* Loyola-Vozes, São Paulo 1982, *Gesù in America Latina*, Berla, Roma 1986, *Jésus en Amérique Latine, sa signification pour la foi et la christologie*, CERF, Paris 1986, *Jesus in Latin America*, Orbis, Maryknoll N Y 1987
- "La fe en el Hijo de Dios desde un pueblo crucificado", *Concilium*, 18(1982)173, 331-340
Reaparece en *Id*, *Jesús en América Latina Su significado para la fe y la cristología*, o c 1982, 173-183
Traducción alemana "Der Glaube an den Sohn Gottes aus der Sicht eines gekreuzigten Volkes", en N Greinacher (ed.), *Leidenschaft für die Armen die Theologie der Befreiung*, Piper, München 1990, 236-246
- "El mayor servicio de la compañía de Jesús", *CLAR*, 20(1982)6-7, 7-23
Bajo el título "El mayor servicio, carisma de la compañía de Jesús", en *Diakonia* 6(1982)22, 5-41
- "La esperanza de los pobres en América Latina", *Misión Abierta*, 75(1982)4-5, 592-607
Reeditado en *Páginas*, 8(1982)53, 1-10, *Id*, *Liberación con espíritu*, o c 1985, XI, 189-202 (no reproducen las p 603-607 del original)
- "América Latina, interpelación a la iglesia española", *Misión Abierta* 75(1982)4-5, 696-698
Bajo el título "Iglesia, esperanza de los pobres", en *Páginas* 8(1983)51, 28-29
- "'Conlleवास mutuamente' análisis teológico de la solidaridad cristiana", *ECA* 37(1982)401, 157-178
Publicado en J Hernández Pico/ *Id*, *Solidarios por el Reino los cristianos ante Centroamérica Aportes*, CTR México D F 1982, 71-115, *Id*, *Teología de la solidaridad cristiana*, Instituto Histórico Centroamericano/ Centro Ecueménico Antonio Valdivieso, Managua 1983, *Puebla* 4(1982)19, 237-301, *Selecciones de Teología* 23(1984)91, 170-185, J Sobrino, *El principio-misericordia bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, (Presencia teológica 67), Sal Terrae, Santander 1992, IX, 211-248
Traducido al inglés en J Sobrino/ J Hernández Pico, *Theology of Christian solidarity*, Orbis, Maryknoll N Y 1985
- "El Resucitado es el Crucificado" Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo", *Sal Terrae* 70(1982)826, 181-194
Aparece también en *Diakonia* 6(1982)21, 25-40, *Páginas* 7(1982)45, 2-8, *Nuevo Mundo* (1985)29, 41-53, *RELaT* 219, Fundación Amerindia (ed.), *Globalizar la esperanza*, Indoamerican Press, Cochabamba 1997, 69-83 (libro también publicado bajo el mismo título por AAVV, Dabar, Mexico D F 1998), *Sedos on net* (2000), abril
Traducciones "'Le ressuscité est le crucifié' Lecture de la résurrection de Jésus à partir des crucifiés du monde", en J Van Nieuwenhove (ed.), *Jésus et la libération en Amérique Latine*, (Jésus-Christ 24) Desclee, Paris 1986, 291-307, "'De opgestane is de gekruisigde' de opstanding gezien vanuit de gekruisigden in de wereld", en J Th Wivvliet (ed.)

Id. / Hermandad Obrera de Acción Católica, *Jesús y los pobres*, (Noticias Obreras 4), Hoac, Madrid 1982

"Diez Años de CEBEMO cristianos y desarrollo", *ECA* 37(1982)402, 279-284

"Evolución de la Iglesia salvadoreña (24 de marzo 80/ 28 de marzo 82)", *ECA* 37(1982), 439-452 Escrito bajo el pseudónimo Iván D. Paredes

"Visita de Juan Pablo II a Centroamérica" *ECA* 37(1982)410, 1130-1135

1983

"La Iglesia de El Salvador, interpelación y buena noticia", *ECA* 38(1983)411, 27-36

También en *Selecciones de Teología* 23(1984)90, 93-101, *Mensaje Iberoamericano* (1984)255, 2-9

"Mons. Romero un hombre de este mundo y un hombre de Dios", *ECA* 38(1983)413-414, 195-205

Recopilado posteriormente en *Id.*, *Monseñor Romero*, (Teología latinoamericana 13), UCA, San Salvador 1989, 289-296

"La Iglesia ante la política de Estados Unidos para El Salvador", *ECA* 38(1983)415-416, 507-516

También publicado en *Christus* 48(1983)569, 26-31

"Movilización de la Iglesia en favor de la paz", *ECA* 38(1983)417-418, 678-683

"La significación actual del Reino de Dios anunciado por Jesús", *Iglesia Viva* (1983)105-106, 361-377

Aparece también en *Diakonia* 7(1983)26, 94-110, J. Sobrino, *Liberación con espíritu*, o c 1985, VII, 143-159

Versión en inglés "The Kingdom of God in contemporary Spirituality", *Theology Digest* 33(1986), marzo, 325-327

"Espiritualidad de la persecución y del martirio La experiencia centroamericana", *Diakonia* 7(1983)27, 171-187

Nuevamente publicado en *Misiones Extranjeras* 75(1984), mayo-junio, 315-328, *Id.* *Liberación con espíritu*, o c 1985, V, 109-125

"Evangelización y seguimiento", *Diakonia* 7(1983)28, 243-253

Divulgado también bajo los títulos "Seguir a Jesús para proseguir su causa evangelizadora y seguimiento", *Sal Terrae* 71(1983)837, 83-93, y "Evangelización y seguimiento de Jesús", en *Id.*, *Liberación con espíritu*, o c 1985, VIII, 161-170

"El conflicto en la Iglesia", *Christus* 48(1983)570, 21-25

También en *Diakonia* 7(1983)27, 218-229, *Id.*, *Liberación con espíritu*, o c 1985, IX, 171-181, *RELaT* 146

En lengua alemana "Der Konflikt innerhalb der Kirche", en F. Castillo (ed.), *Die Kirche der Armen in Lateinamerika Eine theologische Hinführung*, Exodus, Freiburg (CH) 1987

"Iglesia, esperanza de los pobres", *Páginas* 8(1983)51, 28-29

"Perfil de una santidad política", *Concilium* 19(1983)183, 335-344

Reditado en *Id.*, *Liberación con espíritu*, o c 1985, IV, 99-108, *RELaT* 137

"Dios", en C. Floristán/ J.-J. Tamayo-Acosta (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 248-264

"Jesús de Nazaret", en C. Floristán/ J.-J. Tamayo-Acosta (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, o c 1983, 480-513

"Seguimiento", en C. Floristán/ J.-J. Tamayo-Acosta (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, o c 1983, 936-943

"Vida religiosa", en C. Floristán/ J.-J. Tamayo-Acosta (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, o c 1983, 1034-1044

"Expectativas ante el viaje del Papa por Centroamérica", *CRIE* 7(1983)119, 2-8

1984

"Hacia una determinación de la realidad sacerdotal", *RLT* 1(1984)1, 47-81

Publicado también por *Selecciones de Teología* 26(1987)101, 35-50, y bajo el título "Hacia una determinación de la realidad sacerdotal El servicio al acercamiento salvífico de Dios a los hombres", en *Id.*, *El principio-misericordia*, o c 1992, VIII, 161-210

- "Espiritualidad y teología A propósito del libro de Gustavo Gutierrez 'Beber en su propio pozo'", *RLT* (1984)2, 195-224
Reaparece bajo el título "Realidad y teología", en *Id*, *Liberación con espíritu*, o c 1985 III, 59-97
- "Reacciones de los teólogos latinoamericanos a propósito de la 'Instrucción'", *RLT* 1(1984)2, 240-247
Publicado también en "Responden los teólogos de la liberación", *Vida Nueva* (1986), 15-25
- "La Iglesia ante las elecciones", *ECA* 39(1984)426-427, 288-298
- "La opción por la vida desafío a la Iglesia en El Salvador", *ECA* 39(1984)429-430, 533-548 El orden de las pp es 533-538, 543-546, 539-542, 547-548 (este error de imprenta lo hemos corregido en base al texto mimeografiado de *id*, *Universidad Simeón Cañas, San Salvador, 24 de marzo de 1984, en el cuarto aniversario de Mons Romero*)
También publicado en *Diakonia* 8(1984)31, 249-273
- "El Vaticano y la teología de la liberación", *ECA* 39(1984)431, 690-697
- "Karl Rahner y la teología de la liberación", *ECA* 39(1984)431, 698-701
Aparece además en *Diakonia* 8(1984)32, 317-323
Traducciones "Karl Rahner und die theologie der Befreiung", *Orientierung*, 49(1985)5, 52-55, "Karl Rahner and the liberation theology", *Theology Digest* 32(1985), marzo 257-260
- "Hacia dónde va la Iglesia", *ECA* 39(1984)434, diciembre
Reeditado en *Diakonia* 9(1985)36, 328-341
- "Qué Cristo se descubre en América Latina Hacia una nueva espiritualidad", *Diakonia* 8(1984)29, 47-63
Reproducido bajo el mismo título en *id*, *Liberación con espíritu*, o c 1985, XII, 201-219, *Convergencia* (1988)213, 305-318
Versión en lengua catalana "Quin Crist es descobreix a Americà Llatina vers una nova espiritualitat", en *id* / I Altres (eds), *Futur de l'Església europea? Parla Americà Llatina*, Cristianisme i Justícia 3, Barcelona 1984, 13-29
- J Sobrino/ G Arroyo/ P Richard, "Futur de l'Església europea? parla Americà Llatina", en J Sobrino/ I Altres (eds), *Futur de l'Església europea? Parla Americà Llatina*, Cristianisme i Justícia 3, Barcelona 1984, 30-33 Diálogo moderado por J I González Faus
- "Espiritualidad y liberación", *Diakonia* 8(1984)30, 133-157
Divulgado también en *Sal Terrae* 72(1984), febrero 139-162, *Selecciones de Teología* 23(1984)98, 295-306
Traducciones "Spiritualità e liberazione", *IDOC Internazionale* 15(1984)5, 31-44, "Spiritualité et libération", *COELI* 42(1985)1, "Spirituality and liberation", *International Intercommunications*, números (1985)33, 18-25 y (1985)43, 14-19, *Voices from the Third World* 10(1987)3, 35-46
- "La teología en Latinoamérica", en B Lauret/ F Refaullé, *Iniciación en la práctica de la teología*, Cristiandad, Madrid 1984, vol I, 366-393
- "Teología de la liberación y teología europea progresista", *Misión Abierta* 77(1984)4, 395-410
También en *Selecciones de Teología* 25(1986)100, 256-274
- "Lo divino de luchar por los derechos humanos", *Sal Terrae* 72(1984)10, 683-697
Reimpreso en *id*, *Liberación con espíritu*, o c 1985, VI, 127-140, *Diakonia* 9(1985)33, 38-51/ 14(1990)55, 57-74, *Páginas* 11(1986)78, *Selecciones de Teología* 25(1986)99, 163-168, *Christus* 55(1990)634, 38-44
Versión en lengua alemana "Das Göttliche Kampf um die Menschenrechte", *Communio Viatorum* 30(1987), 99-112
- "Habt keine Angst vor den Armen! Meditation zu Lukas 6, 20-26", *Neue Wege* (1984)78, 65-67
- "Ermütigung zur Solidarität mit Zentralamerika Theologische Erfahrungen aus El Salvador", *Neue Wege* (1984)78, 68-72
- "Bischof Romero's Bekehrung", *Orientierung*, 48(1984)5, 49-50

1985

- Liberación con espíritu apuntes para una nueva espiritualidad*, (Presencia teológica 23) Sal Terrae, Santander 1985
Impreso también por UCA, San Salvador 1987
Traducido a diversas lenguas *Tracce per una nova spiritualità*, Borla, Roma 1987, *Spirituality of liberation toward political holiness*, Orbis, Maryknoll N Y 1988, *Bevrijding*

met geest Notities voor een nieuwe spiritualiteit, Averbode, Altiora 1988, *Geist, der befreit Anstösse zu einer neuen Spiritualität*, Herder, Friburgo de Br 1989, *Espintualidade da libertação estruturas e conteudos*, (Teologia da libertação, comentários 10) Loyola, São Paulo 1992

"El significado de Mons. Romero para la teología", *ECA* 40(1985)437, 155-166

Recogido en *Id.*, *Monseñor Romero*, UCA, San Salvador 1989, 171-191

"El sínodo de Roma. Su significado para América Latina", *ECA* 40(1985)445-446, 929-937

Versión en inglés "Latin America and the special Rome synod", en D. Keogh (ed.), *Church and politics in Latin America*, Macmillan Press, Houndmills 1990, 82-94

"Qué es evangelizar", *Misión Abierta* 78(1985)3, 305-315

"Dios de la vida, urgencia de solidaridad", *Misión Abierta* 78(1985)5-6, 646-661 Conferencia presentada en el V Congreso de Teología 4-8 de septiembre, Madrid 1985

Publicado también por *Diakonia* 9(1985)35, 232-252

"El Vaticano II y la Iglesia en América Latina", en C. Floristán/ J.-J. Tamayo-Acosta (eds.), *El Vaticano II veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1984, 105-134

Reelaborado en "La Iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II. Ante el próximo sínodo extraordinario", *RLT* 2(1985)5, 115-146

"El Vaticano II visto desde América Latina", *Diakonia* 9(1985)36, 314-326

Aparece además en *Vida Nueva* (1985)1501, 23-30, *Selecciones de Teología* 25(1986)98, 140-144, *Chrstus* 55(1990)640-641, 39-44

"La 'autoridad doctrinal' del pueblo de Dios en América Latina", *Concilium* 21(1985)200, 71-81. También en *Diakonia* 10(1986)40, 335-344

"Lo fundamental de la teología de la liberación", *Proyección* 32(1985)138, 171-180. Conferencia pronunciada en la Facultad de Teología de Granada, diciembre 1984

"Una buena noticia de Dios para los pobres", *Sal Terrae* 73(1985), 161-168

Reeditado en *Id.*, *Monseñor Romero, o c.* 1989, 207-215

"Jesus unifies faith and practice", *Voices from the Third World* 8(1995)1, 99-100

"Theological method", *ibid.*, 100-101

"Following Christ", *ibid.*, 101-103

1986

"Reflexiones sobre el significado del ateísmo y la idolatría para la teología", *RLT* 3(1986)7, 45-81

En lengua alemana "Atheismus und Idolatrie in der Theologie", en O. König/ G. Larcher (eds.), *Theologie der gekreuzigten Völkern. Jon Sobrino im Disput*, Schnider, Graz 1992, 32-43, (resumen)

"La centralidad del 'Reino de Dios' en la teología de la liberación", *RLT* 3(1986)9, 247-281

Publicado posteriormente en I. Ellacuría/ J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990, vol. I, 467-510

"La Iglesia y la solución del conflicto salvadoreño", *ECA* 41(1986)447-448, 76-89. Ponencia expuesta en nov. 1985

Bajo el título "La Iglesia católica y la solución del conflicto salvadoreño", en *Cristianismo y Sociedad* 24(1986)89, 49-64

"Instrucción sobre libertad cristiana y liberación", *ECA* 41(1986)450, 335-341

"Persecución a la Iglesia de El Salvador", *ECA* 41(1986)451-452, 464-466

"El diálogo por la paz como 'signo de los tiempos. Análisis teológico", *ECA* 41(1986)454-455, 720-726

"Reconocimiento y desconocimiento de la teología de la liberación", *Diakonia* 10(1986)38, 190-194

Difundido también en *Diálogo Social* (1986)189, 53-54

Traducciones "Reconnaissance et déconnaissance de la théologie de la libération", *Lettre* (1986)332, 8-9, "Sobrino 'lacks, depth, analysis'", *Latinamerica Press* 18(1986)16, 3-4

"América Latina: lugar de pecado y lugar de perdón", *Concilium* 22(1986)204, 219-233

Reeditado en *Id.*, *El principio-misericordia*, o c. 1992, V, 97-111

"Meditación ante el pueblo crucificado", *Sal Terrae* 74(1986)2, 93-104

También en *Diakonia* 13(1989)49, 3-16

"La 'teología de la cruz' en el sínodo", *Sal Terrae* 74(1986)4, 257-272

Publicado en, *Diakonia* 11(1987)41, 3-20, *Senderos* 8(1988)31, 36-48, revisado y publicado bajo el título "La teología de la cruz hoy", en H Gil/ S Galilea/Id (eds), *Pascua de liberación Espiritualidad de la cruz habilitada*, (EAS 35), PS, Madrid 1993, 49-65
"Poverty means death to the poor", *Cross Currents* 36(1986), marzo, 267-276

1987

"El futuro de la Iglesia y de la fe en Centroamérica", *Carta a las Iglesias* 7(1987)134-140, febrero-mayo

Publicado además en *Diakonia* 11(1987)42, 107-132, *Sal Terrae* 75(1987)6, 485-494 (no reproduce la parte dedicada al desafío de las sectas, movimientos de renovación eclesial, religiosidad indígena, afroamericana, y la conclusión del original)

"Santuario y la solidaridad con los pueblos crucificados", *Diakonia* 11(1987)41, 74-84

"Jubileo Interpretación y buena noticia", *Diakonia* 11(1987)41, 85-99

Traducción al inglés "Sanctuary a theological analysis", *Cross Currents* 38(1988), febrero, 164-172 (resumen)

"Continúa el martirio latinoamericano", *Diakonia* 11(1987)43, 307-319

"Inspiración cristiana de la universidad", *ECA* 42(1987)468, 695-705

También en *Universidad y Sociedad* (1988), 311-330, (Bilbao)

Traducción al inglés "The university's inspiration", *Horizons* 17(1990), febrero, 280-296

"Vivir en tiempos de guerra", *Sal Terrae* 75(1987)2, 157-163

"The hermeneutical circle", *Voices From the Third World* 10(1987)2, 30-32

1988

"Pecado personal, perdón y liberación", *RLT* 5(1988)13, 13-31

Reaparece en *Id*, *El principio-misericordia*, o c 1992, VII, 133-158, bajo el título "Liberación del pecado" en *Sal Terrae* 76(1988)enero, 15-28 (resumen)

En lengua inglesa "Liberation from Sin", *Theology Digest* 37(1990), febrero, 141-145

"Teología en el mundo sufriente La teología de la liberación como 'intellectus amoris'" *RLT* 5(1988)15, 243-266

Recogido en *Id*, *El principio-misericordia*, o c 1992, III, 47-80

Traducciones en lengua inglesa *Id*, *The crucified peoples*, Catholic Institute for International Relations, London 1989, *Theology Digest* 41(1994), enero, 25-30

En lengua alemana "Theologie der Befreiung als intellectus amoris", en O König/ G Larcher (eds), *Theologie der gekreuzigten Völkern Jon Sobrino im Disput*, Schneider, Graz 1992, 10-21, (tercera parte del original), "Theologie in einer Leidenden Welt", *Theologisch-Praktische Quartalschrift* (1993)141, 252-262, (primera parte del original)

"Octavo aniversario del martirio de Monseñor Romero", *ECA* 43(1988)43, 236-239

"El verdadero rostro de Dios se va revelando por medio de los pobres de todo el mundo", *Retos* 6(1988), 19-23

"Prólogo", en Néstor Jaén, *Hacia una espiritualidad de la liberación*, San Salvador 1988, 11-15

"La identidad cristiana", *Diakonia* 12(1988)46, 95-127

"Liberación, misericordia y justicia", *Páginas* 13(1988)93, 55-60

Reeditado en *Diakonia* 13(1989)49, 75-82 y retitulado en "Liberación, misericordia y justicia Homilias en el homenaje a Gustavo Gutiérrez", *Carta a las Iglesias* (1989)179, 9-12

"60 años de Gustavo Gutiérrez Universalidad de la teología de la liberación", *Christus* 53(1988)620, 13-15

Aparece además en *Latin America Press* 20(1988)32, 3

"Injusta y violenta pobreza en América Latina", *Concilium* 24(1988), 71-76

Las religiones orientales y la liberación, Cristianismo i Justicia 25, Barcelona 1988, 78-82

Traducción al inglés "Eastern Religions and liberation", *Horizons* 18(1991), enero, 78-82

"Jesús como Buena Noticia Repercusiones para un talante evangélico", *Sal Terrae* 76(1988), octubre, 715-726

Reeditado bajo el título "Jesús, teología y Buena Noticia", en AAVV, *Teología y liberación Escritura y espiritualidad Ensayos en torno a la obra de G Gutiérrez*, CEP/Instituto Bartolomé de las Casas, Lima 1990, vol II, 23-47

Versión en lengua inglesa "Jesus, Theology, and Good News", en M H Ellis/ O Maduro (eds), *The future of liberation theology Essays in honor of Gustavo Gutiérrez*, Orbis, Maryknoll N Y 1989, 189-202

"Brief an Ludwig Kaufmann aus El Salvador", en N Klein/ H R Schelte/ K Weber (eds), *Biotope der Hoffnung Zu Christentum und Kirche heute*, Walter, Olten 1988, 392-398

1989

Monseñor Romero, (Teología latinoamericana 13), UCA, San Salvador 1989 (1994², 1997³)

Reimpreso también en *Monseñor Óscar A Romero un obispo con su pueblo*, (Servidores y testigos 11), Sal Terrae, Santander 1990

En otras lenguas *Archbishop Romero memories and reflections*, Orbis, Maryknoll N Y 1990, *Óscar Arnulfo Romero Profeta en martelaar*, Altoria, Averbode, 1990, *Monseigneur Romero une bonne nouvelle pour les pauvres*, (Sur la route des saints 9), Fidélité, Namur 1992

"¿Cómo hacer teología? La teología como 'intellectus amons'", *Sal Terrae* 77(1989), mayo, 397-417

"Hacer teología en América Latina", *Theologica Xaveriana* 39(1989)2, 139-159

En portugués "Como fazer teologia Proposta metodológica a partir da realidade salvadorenha e latino-americana (material de trabalho)", *Perspectiva Teológica* 55(1989)21, 285-303

"Los 'signos de los tiempos' en la teología de la liberación", en J M Lera y otros (eds), *Fides quae per caritatem operatur homenaje al P Juan Alfaro sj en sus 75 años* (Teología-Deusto 21), Universidad de Deusto, Bilbao 1989, 249-269

Reproducido también en *Estudios Eclesiásticos* 64(1989), enero-junio, 249-269

"Mi recuerdo de Monseñor Romero", *RLT* 6(1989)16, 3-44

También publicado por *Diakonia* 13(1989)50, 121-182, *id*, *Monseñor Romero, o c* 1989, I, 11-64

Traducciones "Meine Erinnerungen an Bischof Romero", en G Collet/ J Rechsteiner (eds), *Vergessen heisst verraten Erinnerungen an Óscar A Romero zum 10 Todestag*, Hammer Wuppertal 1990, 31-88, "Mijn persoonlijke herinneringen aan Monseñor Romero", en J Sobrino *Óscar Arnulfo Romero Profeta en martelaar*, Averbode, Altoria 1990, 12-61

"Dios o el oro de las Indias Siglo XVI", *RLT* 6(1989)17, 233-236

Versión alemana "Gott oder das Gold in West Indien Zu einem Buch von Gustavo Gutiérrez", *Orientierung* 53(1989), 263-264

"Justicia para las víctimas de este mundo Una vivencia desde El Salvador", *Diakonia* 13(1989)52, 355-383

"Compañeros de Jesús El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños", *RLT* 6(1989)18, 250-304

Reproducido en (Aquí y Ahora 4) Sal Terrae 1990, *ECA* 44(1989)493-494, 1041-1074, *Diakonia* 14(1990)53, 366ss, en los siguientes números de la revista *Christus* 55(1990)632, 75-77 (I)/ 55(1990)633, 21-45(II)/ 55(1990)640-641, 39-40 (III) Bajo el título 'Sobre el asesinato de los jesuitas salvadoreños y su concepción de la universidad', *Estudios Sociales Centroamericanos* 18(1990)52, 21-27, A Gispert-Sauch/ *Id* (eds), *Testigos de la verdad el asesinato de los jesuitas en El Salvador*, CEP-104 Lima 1990, con textos escogidos

Traducciones al inglés bajo el título *Companions of Jesus The Jesuit martyrs of El Salvador*, por las editoriales Orbis Maryknoll N Y 1990 y Kuangchi Press, Taipei 1994, bajo el título *Companions of Jesus The murder and martyrdom of the salvadorian Jesuits*, por las editoriales CAFOD, London 1990 e Indian Ed Anand, Guj Sah Prakash 1991, "The martyred salvadorian Jesuits Why?", *Theology Digest* 39(1992), enero, 38-43

En otras lenguas *Sterben muss, wer an Götzen ruhr*, Exodus, Brig-Friburgo (CH) 1990, *Os seis jesuitas mártires de El Salvador*, Loyola, São Paulo 1990 *Il martirio dei gesuiti salvadoregni nella parole dei sopravvissuti*, Cellemo, Roma 1990, *Regno-attualità* 2/90(1990), 53-72, *De gezellen van Jezus de marteldood van de Salvadoraanse jezuiten*, Broederlijk Delen, Bruselas 1990, "Compagnons de Jésus, assassins au Salvador", *Lumen Vitae* 45(1990), 201-209, *L'assassinat- martyre des jésuites*, Entraide et fraternité, Bruxelles 1990, *El Salvador no Junkyosha* Tsuge shobo, Tokyo 1992

1990

"Monseñor Romero diez años de una tradición", *RLT* 7(1990)19, 17-39

"Décimo aniversario de Monseñor Romero una tradición en marcha", *ECA* 45(1990)947, 165-168

- "La comunión eclesial alrededor del pueblo crucificado A la memoria de Ignacio Ellacuría", *Concilium* 26(1990)232, 497-505
- También publicado en *RLT* 7(1990)20 157-160 Bajo el título "Los pueblos crucificados actual siervo sufriente de Yahvé", en *Christus* 56(1991)644, Páginas 16(1991)109, 73-83, I de Senillosa/ *id*, *América* 500 años problemas pendientes, Cristianismo y Justicia 42, Barcelona 1991, 28-36, J Sobrino, *El principio-misericordia*, o c 1992, IV, 83-95
- En inglés "The crucified peoples Yahweh's suffering servant today", *Voices from the third world* 14(1991)1, 85-98
- "Carta a Ignacio Ellacuría", *Carta a las Iglesias*, 10(1990)223, 12-13
- Aparece bajo el título "Epílogo Carta a Ignacio Ellacuría", en *id*, *El principio-misericordia*, o c 1992, X, 265-257
- "Presentación", en I Ellacuría/ *id*, (eds.), *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990, vol I, 9-12
- "Cristología sistemática Jesucristo, el mediador absoluto del Reino de Dios", en I Ellacuría/ *id* (eds.), *Mysterium Liberationis*, o c 1990, vol I, 575-599
- "Comunión eclesial y solidaridad eclesial", 'Espiritualidad y seguimiento de Jesús', en I Ellacuría/ *id* (eds.), *Mysterium Liberationis*, o c 1990, vol II, 217-243
- "Espiritualidad y seguimiento de Jesús", en I Ellacuría/ *id* (eds.), *Mysterium Liberationis*, o c 1990, vol II, 449-476
- Aparece también en J Sobrino, *Seguimiento y espiritualidad*, Paulinas, Bogotá 1992
- "América Latina ante el reto de la justicia y la pobreza", *Éxodo* (1990)6, 23-28
- "La Iglesia samaritana y el principio-misericordia", *Sal Terrae* 78(1990)927, 665-678
- Retitulado "Iglesias ricas e Iglesias pobres, y el principio-misericordia Una Iglesia 'pobre' es una Iglesia 'rica' en misericordia" *RLT* 7(1990)21, 307-323 Publicado en su versión original en *id*, *El principio-misericordia*, o c 1992, II, 31-45, *RELaT* 192, *Sedos on net* (2000), *id*, *Iglesia Samaritana y el "Principio-Misericordia"*, Claret, La Ceiba Honduras 1990
- Relaborado y traducido bajo el título "The samaritan Church and the principle of mercy", *Trinity Seminary Review* 31(1991), enero, 3-12
- "La herencia de los mártires de El Salvador", *Sal Terrae* 78(1990)929, 867-880
- También en *ECA* 45(1990)505-506, 967-977, *Christus* 56(1991)642, 51-57, *id*, *El principio-misericordia*, o c 1992, X, 249-263
- "Ein Wissen um der Heiligkeit des Lebens Aus der Begegnung mit Flüchtlingen", *Entschluss* 45(1990), febrero, 14-17
- "Preface", en S Wright, *A spring whose waters never run dry* Oecumenic Program for Central America and the Caribbean, Washington 1990
- "Central America The political challenge of faith", en D Keogh (ed.), *Church and politics in Latin-America*, Macmillan Press, Houndmills 1990, 97-117

1991

- Jesucristo liberador Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, (Teología latinoamericana 17), UCA, San Salvador 1991
- Publicado también en (Estructuras y procesos, serie religión), Trotta, Madrid 1991
- Traducciones al inglés *Jesus the liberator a historical-theological reading of Jesus of Nazareth*, Orbis, Maryknoll N Y 1993 Burns&Oates, Tunbridge Wells 1994
- En otras lenguas *Gesu Cristo liberatore Lettura storica-teologica di Gesu di Nazaret*, Cittadella Editrice, Assisi 1995, *Christologie der Befreiung*, Grünewald, Mainz 1998, vol 1
- "El padre Arrupe, hombre de Dios y hombre de los hombres", *Cartas a las Iglesias* 11(1991)227, 4-6 Homilia (09 02 91)
- "Cómo predicar la cruz en medio de crucificados", *Carta a las Iglesias* 11(1991)231, 8-12
- También en *Testimonio* (1991)125, 38-43
- "Respuesta del P Jon Sobrino al congresista Moakley", *Carta a las Iglesias* 11(1991)237, 10-12
- "Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen Kirchliche communio in einer pluriformen und antagonistischen Kirche", en L Bertsch (ed.), *Was der Geist den Gemeinden sagt Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen*, (Theologie der Dritten Welt 15), Herder, Friburgo de Br 1991, 102-135
- "Wederopstanding van de armen", *Wereldwijd* (1991)213, 12-19
- "Descubrirnos como hermanos la necesaria solidaridad", *Sal Terrae* 79(1991), septiembre 641-656

- "Opción por los pobres y seguimiento de Jesús", en J M^a Vigil (ed.), *La opción por los pobres*, (Presencia teológica 64), Sal Terrae, Santander 1991, 33-46
 Libro reeditado por las siguientes casas Nicarao, Managua 1991, Rehue, Santiago de Chile 1992, Paulinas, Bogotá 1994
 Traducciones J M^a Vigil (ed.), *Con i poveri della terra Studio interdisciplinare sull'opzione per i poveri*, Cittadella Editrice, Assisi 1992, *Id.*, *Opção pelos pobres hoje*, Paulinas, São Paulo 1992
- "Awakening from sleep of inhumanity", en J M Wall/ D Heim (eds.), *How my mind has changed*, Eerdmans, Grand Rapids Michigan 1991, 158-173
 También en la revista *Cross Currents* (1991)108, 364-370
 Traducido al español bajo el título "Despertar del sueño de la cruel inhumanidad", en J Sobrino, *El principio-misericordia*, o c 1992, I, 11-28

1992

- El principio-misericordia Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, (Presencia teológica 67), Sal Terrae, Santander 1992
 Editado también por UCA, San Salvador 1993
 Traducciones *The principle of mercy taking the crucified people from the cross*, Orbis, Maryknoll N Y 1994, *O princípio misericórdia descer da cruz a povos crucificados*, Vozes, Petrópolis 1994
- "Quinto centenario pecado estructural y gracia estructural Reflexiones para Europa desde América Latina", *RLT* 9(1992)25, 43-57
 Reeditado en *Id.*, *El principio-misericordia*, o c 1992, VI, 113-132
 Traducciones "Aus der Sicht Lateinamerikas", *Orientierung* 56(1992)11, 125-130 (I), 56(1992)12, 138-139 (II), "Structural sin and structural grace for Europa from Latin America", *Catholic International* (1993)3, 633-641
- "Los vientos que soplaron en Santo Domingo y la evangelización de la cultura", *RLT* 9(1992)27, 273-292
 Aparece nuevamente en V Codinal *Id.*, *Santo Domingo '92 crónica testimonial y análisis contextual*, (Aquí y Ahora 22), Sal Terrae, Santander 1993, 19-39, *Christus* 58(1993)663-664, 29-39
 Traducción al inglés "The winds of Santo Domingo and the evangelisation of culture", en G Gutiérrez y otros, *Santo Domingo and after the challenges for the Latin American Church*, Catholic Institute for International Relations, Londres 1993, A T Hennelly (ed.), *Santo Domingo and Beyond Documents and comentarios from historic meeting of the Latin American Bishop's Conference - october 12-28, 1992*, Orbis, Maryknoll N Y 1993
- "Relectura cristiana del quinto centenario", *ECA* 47(1992)528, 855-866
- "Celebración 24 de marzo en la capilla de la UCA celebrar y cargar con Monseñor", *Carta a las Iglesias* 12(1992)254, 13
- "Prólogo", en S Carraza, *Romero - Rutilio Vidas encontradas*, UCA, San Salvador 1992
- "Teología y derechos humanos desde los pueblos crucificados", *Carta a las Iglesias* 12(1992)256, 13-16
- "Bartolomé de las Casas y la teología de la liberación", *Carta a las Iglesias* 12(1992)263, 8
- "Carta a Ellacu", *Carta a las Iglesias* 12(1992)270, 5-6
- "Aniquilación del otro Memoria de las víctimas Reflexión profético-utópica", *Concilium* 28(1992)23, 223-232
 Traducción al alemán "Die Vernichtung der Anderen - Erinnerung der Opfer Prophetisch-utopische Überlegungen", en R Bäuml/ P Beier/ U Duchrow (eds.), *Die Kirchen und Europa*, Exodus, Lucerna 1993, 209-220
- "Theologie und Menschenrechte aus der Sicht der gekreuzigten Völker Festvortrag des Preisträgers Uni-Prof Dr Dr h c mult Jon Sobrino S J am 13 März 1992 an den Karl-Franzes-Universität Graz", (Grazer Universitätsreden 46), Kinreich, Graz 1992, 73 p
 Publicado también por O König/ G Larcher (eds.), *Theologie der gekreuzigten Völkern Jon Sobrino im Disput*, Schneider, Graz, 1992, 117-127
 Versión en lengua española "Teología y derechos humanos desde los pueblos oprimidos", *Orientación* (1992), mayo (Arzobispado de San Salvador), *SEC* 1(1992)2, 9-11 (México D F)
- "Abschließender Kommentar", en O König/ G Larcher (eds.), *Theologie der gekreuzigten Völkern Jon Sobrino im Disput*, o c 1992, 99-116
- "La honradez con lo real", *Sal Terrae* 80(1992), mayo, 375-388

1993

- "De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio", *RLT* 10(1993)28, 27-48
Ponencia ante el encuentro en El Escorial (II), Madrid 1992
Recogida en J. Comblin/ J. I. González Faus/ *id.*, (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993, 101-121
- "Apuntes para una espiritualidad en tiempos de violencia, reflexiones desde la experiencia salvadoreña", *RLT* 10(1993)29, 189-208
- "Reflexiones teológicas sobre el informe de la Comisión de la Verdad", *ECA* 47(1993)335, 389-408
Traducido y reproducido parcialmente bajo el título "El Salvador theological reflections on the Report of The Truth Commission", en Ch. Harpner, *Impunity an ethical perspective, Six case of studies from Latin America*, WCC, Ginebra 1996, "Theological reflections on the report of the Truth Commission", *IDOC Internazionale* 28(1997)1, 23-29
- J. I. González Faus/ J. Sobrino, *Iglesia, sociedad y reconciliación*, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral/ Desclee, Bilbao 1993
- "Misereor super turbas", *Christus* 58(1993)662, 36-38
- "Mesías y mesianismos reflexiones desde El Salvador", *Concilium* 29(1993)246, 159-170
Reaparece en *Diakonia* 18(1994)70, 25-33, *RELaT* 69
- "Los pobres crucificados y salvadores", en M. López Vigil/ J. Sobrino (eds.), *La matanza de los pobres vida en medio de la muerte en El Salvador*, HOAC, Madrid 1993, 355-370
- "¿Es Jesús buena noticia?", *Sal Terrae* 81(1993), julio, 595-608
Publicado además en *RLT* 10(1993)30, 293-304, *Christus* 59(1994)674-675, 34-39, *RELaT* 70
- "Une Eglise de martyrs", *Vivant Univers* (1993)405, 32-37

1994

- "La fe en el Dios crucificado Reflexiones desde El Salvador", *RLT* 11(1994)31, 49-75
- "Ignacio Ellacuría El hombre y el cristiano Bajar de la cruz al pueblo crucificado", *RLT* 11(1994)32, 131-161 (I), 11(1994)33, 215-224 (II)
También en I. Ellacuría/ *id.*/ R. Cardenal, *Ignacio Ellacuría, el hombre, el pensador y el cristiano*, EGA, Bilbao 1994, 15-80, "Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano", en I. Ellacuría/ J. Sobrino *Fe y justicia*, (Palimpsesto 4), Desclee, Bilbao 1999, 11-109
Reelaborado bajo el título "Monseñor Romero y la fe de Ignacio Ellacuría", en J. Sobrino/ R. Alvarado (eds.), *Ignacio Ellacuría, "aquella libertad esclarecida"*, (Presencia teológica 96), Sal Terrae, Santander 1999, 11-23, obra impresa también en (Estructuras y procesos serie mayor 17), UCA, San Salvador 1999
- "El jardín de rosas, pequeño homenaje a los mártires en vida y muerte", *Carta a las Iglesias* 14(1994)309, 2-3
- "Los mártires y la teología de la liberación", *Sal Terrae* 83(1995), octubre, 699-716
También en *RELaT* 162
- "Teología de la liberación y Chiapas", *Proceso* 46(1994)900, 31 de enero (Méx.)
También en *RELaT* 62

1995

- "La pascua de Jesús y la revelación de Dios desde la perspectiva de las víctimas", *RLT* 12(1995)34, 79-91
- "La teología y el principio liberación", *RLT* 12(1995)35, 115-140
En alemán "Die Theologie und das 'Prinzip Befreiung' Reflexion aus El Salvador", en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Befreiungstheologie Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, vol. II, *Kritische Auswertungen und neue Herausforderungen*, Grunewald, Mainz 1997, 187-213
- "Ateísmo e idolatría en la teología de Juan Luis Segundo s. j.", *RLT* 13(1996)37, 3-10
También en *CIAS* 45(1996)475, 475-482
- "Solidaridad y esperanza ante las víctimas de la pobreza injusta", *ECA* 50(1995)557, 203-313
- "El mal y la esperanza, reflexión desde las víctimas", *ECA* 50(1995)565-566, 1081-1092
Ponencia ante la Asociación de Teólogos Católicos de EEUU y Canadá, N. Y. 10 de junio de 1995

"Ignacio Ellacuría la inteligencia al servicio del pueblo crucificado", en A. González (ed.), *Para una filosofía liberadora, Primer encuentro mesoamericano de filosofía*, UCA, San Salvador 1995, 13-30

"Gibt die Geschichte den Mördern Romero's recht?", en *Romero-Haus-Protokolle* 67, Lucerna 1995, 3-17

"Prólogo", en P. Armada/ M. Doggett, *Una muerte anunciada en El Salvador El asesinato de los jesuitas*, PPC, Madrid 1995, 5-18

1996

"Reflexiones sobre la evangelización en la actualidad", *RLT* 13(1996)39, 281-305

Traducido al alemán en "Befreiende Evangelisierung", *Geist und Leben* 70(1997)3, 167-182

"Preparación de la visita de Juan Pablo II breves reflexiones teológicas", *ECA* 51(1996)567-568, 17-28

"Los mártires interpelan a la Iglesia actual", *ECA* 51(1996)577-578, 995-1012

"Meditación sobre Jesús y el Espíritu", *Carta a las Iglesias* 16(1996)356/357/358, 15-16(I)/ 15-16(II)/ 15-16(III)

"Carta a Ignacio Ellacuría", *Carta a las Iglesias* 16(1996)365, 10-11

"Meditación", *Carta a las Iglesias* 16(1996)366, 16-30 de noviembre

"Nachwort zur deutschen Ausgabe", en I. Ellacuría/ J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Exodus, Lucerna 1996, vol. 2, 1269-1272

"Theologie von den Opfern aus", en C. Krieg y otros (eds.), *Die Theologie auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Festschrift für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag*, Kaiser, Gütersloh 1996, 192-204

Versión en inglés "Theology from the victims," en C. Krieg y otros (eds.), *Future of theology, essays in honor of J. Moltmann*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan 1996, 164-175

1997

"El cañón del pueblo a Monseñor Romero", *Carta a las Iglesias* 17(1997)374, 1-15 de abril

"Carta a Ignacio Ellacuría", *Carta a las Iglesias* 17(1997)389, 1-15 de noviembre

También en *ECA* 52(1997)589-590, 1083-1086

"Solidaridad llevarse mutuamente", *Misiones Extranjeras* 88(1997)157-158, 73-79
Conferencia dictada en *Manos Unidas*, Madrid 1997

"'Jesús y pobres' Lo meta-paradigmático en las cristologías", *Misiones Extranjeras* 88(1997)161, 499-511

También en *Selecciones de teología* 38(1999)150, 160-168

"Het geweld van het onrecht", *Concilium* 33(1997)4, 48-57

"Verlossing van het geweld", *Concilium* 33(1997)4, 58-66

"Vigencia de la teología de la liberación", *Éxodo* (1997)38, 48-53

También publicado en *Páginas* 23(1998)151, 91-98 y *RELaT* 182

1998

"Reflexiones sobre el proceso de canonización de Monseñor Romero (1917-1980)", *RLT* 15(1998)44, 3-15

"Los derechos humanos y los pueblos oprimidos Reflexiones histórico-teológicas", *RLT* 15(1998)43, 79-102

"El proceso de canonización de Monseñor Romero", *ECA* 53(1998)593, 225-232

"Esperanza y realidad nacional", *ECA* 53(1998)601-602, 1105-1112

"Reflexiones sobre el Mito La batalla de la verdad y de la compasión", *ECA* 53(1998)601-602, 1159-1164

"1998 Año del Espíritu Santo El Espíritu Santo en la vida de Jesús", *Carta a las Iglesias* 18(1998)395, 1-14 de febrero

"1998 Año del espíritu Santo Luz que ilumina la vida cristiana", *Carta a las Iglesias* 18(1998)398, 16-31 de marzo

"Gustavo Gutiérrez cumple setenta años", *Carta a las Iglesias* 18(1998)404, 16-30 de junio

"Carta a Ignacio Ellacuría", *Carta a las Iglesias* 18(1998)413, 1-15 de noviembre

"La teología de la liberación en América Latina Relación esencial entre teología y pobres", en J. Lois/ J. Sánchez-Rivera/ *id.*, *La teología de la liberación en América Latina, África y Asia*, (Cátedra Chaminade), PPC, Madrid 1998, 7-62

'Comunicación y Espiritualidad 'Comunicación con Espiritu'', Foro internacional Comunicación y Ciudadanía, San Salvador sept 9-11, 1998,

http://quito.ecuanex.net/ec/foro_comunicacion/pon14_esp.html

"Die theologische Herausforderung der 'gekreuzigten Völkern'", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 82(1998)4, 281-292

1999

La fe en Jesucristo Ensayo desde las victimas, Trotta, Madrid 1999, 1999² y UCA, San Salvador 1999

"Los mártires jesuánicos en el tercer mundo", *RLT* 16(1999)48, 237-255

"Los martires latinoamericanos Interpelación y gracia para la Iglesia", *RLT* 16(1999)48, 307-330

"Reflexiones sobre el Mitch", *Carta a las Iglesias* 19(1999)417, 1-15 de enero

"Meditaciones cuaresmales", *Carta a las Iglesias* 19(1999)421, 1-15 de marzo

"Los 'mártires jesuánicos' y el 'pueblo crucificado'", *Carta a las Iglesias* 19(1999)436, 16-31 de octubre

Aparece también en *Páginas* 25(2000)161, 45-65

"El cristianismo en América Latina ante el siglo XXI (Una reflexión desde las victimas)", en Centro Evangelio y Liberación (ed.), *El cristianismo ante el siglo XXI Una mirada nueva*, Evangelio y Liberación, Madrid 2000, 103-221 Ponencia durante el XIX Congreso de Teología organizado por la asociación de teólogos/as Juan XXIII, Madrid septiembre de 1999

Reelaborado en "Zurück zur Kirche der Armen Die Lateinamerikanische Kirche vor dem 21. Jahrhundert", *Stimmen Der Zeit* 124(1999)12, 831-842

"¿Vigencia del cristianismo en el siglo XXI?" en Centro Evangelio y Liberación (ed.), *El cristianismo ante el siglo XXI*, o.c. 1999, 161-167

"The option for the poor, today, and looking ahead into the new millennium, locally and globally", CAFOD, http://www.cafod.org.uk/talk_by_jon_sobrino.htm Ponencia presentada en mayo de 1999

'Au fondement de toute christologie Jésus et les pauvres', *Mission de l'Eglise* (1999)122, 70-79

OBRAS CO/EDITADAS

J Jiménez Limón/ J Sobrino/ J I González Faus (eds.) *Opción por los oprimidos y evangelización* CTR, México, D F 1978

O A Romero/ R Cardenal/ I Martín-Baró/ J Sobrino (eds.), *La voz de los sin voz La Palabra viva de Mons Óscar Arnulfo Romero*, (Iglesia en América Latina 6), UCA, San Salvador 1980

J Sobrino/ Hermandad obrera de acción católica (eds.), *Jesús y los pobres*, (Cuadernos de Noticias Obreras 4), HOAC, Madrid 1982

J Sobrino y otros (eds.), *Monseigneur Romero herdenken*, Steungroep CONIP-Vlaanderen 1985

I Ellacuría/ J Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990 Publicado también por UCA, San Salvador 1991

Traducciones *Mysterium Liberationis Concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Borla, Roma 1992, *Mysterium liberationis fundamental concepts of liberation theology*, Orbis, Maryknoll NY 1993, *Systematic theology perspectives from liberation theology*, SCM Press, Londres 1996 (textos escogidos), *Mysterium liberationis Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Exodus, Luzern 1995 (vol I), 1996 (vol II, donde Sobrino añade el epílogo "Nachwort zur deutschen Ausgabe", 1269-1272)

José Comblin/ José I González Faus/ Jon Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993

M^a López Vigil/ J Sobrino (eds.), *La matanza de los pobres vida en medio de la muerte en El Salvador* HOAC, Madrid 1993

F Alburquerque Llorens/ J L Sampedro/ J Sobrino (eds.), *Hacer futuro en las aulas educación, solidaridad y desarrollo*, (Libros de encuentro 5) Intermón/Octaecho, Barcelona 1995

ENTREVISTAS

- "Cristo una gran noticia", *Diálogo* (1976)31, 12-17
- "La cristología de Puebla", *Páginas* (1979)23, 54-58
También en *Diakonia* 3(1979)9, 75-82 y recogida en J. Sobrino, *Puebla serena afirmación de Medellín*, Indo-American Press, Bogotá 1979
- "Por fuera de la asamblea", *Theológica Xavenera* 29(1979)50, 55-87 Rueda de prensa con teólogos de la liberación, E. Dussel, G. Gutiérrez, L. Boff, J. Sobrino y otros
- "La conflictividad de Jesús, dialogando con Jon Sobrino", *Solidaridad* 1(1979)4, 41-45
- "Jon Sobrino, su experiencia y su juicio sobre Puebla", en T. Cabestrero (ed.), *Los teólogos de la liberación en Puebla*, PPC, Madrid 1979, 142-144
- Gibellini, R., "Martirio el nuevo nombre del seguimiento, entrevista a Jon Sobrino teólogo de El Salvador", *Sal Terrae* 69(1981)817, 465-473 Versión original en *Il Regno-Attualità* (1981)10
- "Widerstand als Weg der Hoffnung", *Diario "Vaterland"* (1984), 25 de febrero (Lucerna)
- Kaufmann, L. / Klein, N., "Man sollte Gott sein lassen Gespräch mit Jon Sobrino", *Orientierung* 48(1984)5, 53-56
Traducido al holandés en "God is niet in tijdschriften te vinden Gesprek met Jon Sobrino", *Streven* (1984), junio, 785-794
- Sobrino, J. / Boff, L. "Rueda de prensa, -Instituto de cooperación iberoamericana- Madrid, 19 de diciembre 1984", *Misión Abierta* 78(1985)1, 109-123
- "L'irruption des pauvres dans l'église", *Les théologies de la libération Documents et débats*, Le Centurion, Paris, 1985, 209-217
- Päschke, B., "'Vielleicht war das Wesentliche, was Romero tat, daß er den Menschen Hoffnung gab und den Toten wenigstens Würde verlieh' Gespräch mit Jon Sobrino (März 1981)", en B. Päschke (ed.), *Befreiung von unten lernen Zentralamerikanische Herausforderung theologischer Praxis*, Edition Liberación, Münster, 1986, 248-293
- Steinfeld, P., "Viaje a Tailandia, salvó al teólogo Jon Sobrino de morir en El Salvador", *Christus* 55(1990)632, 61-62
Versión original en *The New York Times News Service* 1989
- Sarrias, Cr., "Jon Sobrino diálogo con la esperanza más allá del miedo", *Vida Nueva* (1990)1727, 34-37
- "Martirium und Menschenwerdung in El Salvador Ein Interview mit Jon Sobrino", *Geist und Leben* (1990)63, 123-129
- Ochoa Sandy, G., "'La teología de liberación combate, antes que nada, la violencia institucionalizada, la pobreza que mata a millones', Jon Sobrino", *Proceso* (1994)900, 31 de enero, 36 (México)
Aparece además bajo el título "La violencia que combate la teología de la liberación", en *Christus* 59(1994)673, *RELaT* 62
- IDHUCA, "Un segundo más para la esperanza", *Proceso* 20(1999)879, noviembre 17
- Alameda, S., "Jon Sobrino, a la izquierda de Dios", *El país Semanal*, domingo 5 de diciembre de 1999, 14-22
- Boueke, A., "Interview mit dem salvadorianischen Jesuitenpater Jon Sobrino 'Glaube an Gott bedeutet, sich mit den Unterdrückten zu solidarisieren'", *Deutsche Ausgabe des wöchentlichen Pressedienstes lateinamerikanischer Agenturen* (1999)409, noviembre

ESTUDIOS SOBRE LA TEOLOGÍA DE JON SOBRINO

- AAVV, "Cristología en discusión Panel sobre la cristología desde América Latina de Jon Sobrino", *Christus* 43(1978)511, 23-54
- AAVV, *Jesucristo*, Verbo Divino, Estrella 1978
- Alfaro, J., "Análisis del libro 'Jesús en América Latina'", *RLT* 1(1984)1, 103-120
Aparece también en *Estudios Eclesiásticos* 59(1984), 237-254
- Amerongen, Th. van, "Bevrijdingstheoloog Jon Sobrino 'voor de armen is geen oplossing in zicht'", *De Bazuin* 81(1998)15, julio, 6-8
- Araya Gillén, V., *El Dios de los pobres El misterio de Dios en la teología de la liberación* Gutiérrez y Sobrino, DEI, San José 1983

- _____. Interpretación en clave liberadora del principio bíblico 'Dios es amor' en Jon Sobrino", *Vida y Pensamiento* 2(1982)1, 3-18
- Bedford, N E, *Jesus Christus und das gekreuzigte Volk Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino*, (Concordia 15), Agustinus Buchhandlung, Aachen 1995
- Tesis de promoción doctoral presentada en la Evangelisch-Theologisch Fakultät der Eberhard-Karls- Universität Tübingen, moderada por J Moltmann
- Bombonato, I, "Seguimiento de Jesus na Cristologia de Jon Sobrino", *RCT* (1994)7 abril-junio, 35-48
- Borgman, E, "Jon Sobrino, bevrijdingstheoloog aan een universiteit, door ongerechtigheid wordt de waarheid onderdrukt (Rom 1,18)", *Wending* 42(1987), 221-231
- Castro C, J A, "El absoluto moral en la reflexión cristológica de Jon Sobrino", *Theologica Xaveriana* 47(1997)121, 55-64
- Collet, G "Aus dem Schlummer der unmenschlichkeit erwacht", *Orientierung* 62(1998)12, 30 de junio, 135-138
- Concha Malo, M, "Fundamentación histórica - teológica del anuncio de Jesucristo hoy", en *Libro Anual del ISEE* 7(1977-78), 141-155
- Concha Malo, M, "Una cristología consciente de sus presupuestos", *Christus* 43(1978)511, 39-41
- Costadoat Carrasco, J, *El Dios de la vida El "discurso sobre Dios" en América latina Investigación sobre algunas obras principales de Gustavo Gutiérrez, Rolando Muñoz, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo* Tesis doctoral presentada en la Universidad Pontificia Gregoriana, Roma 1993
- De Schrijver, G, "De orthodoxie van de bevrijdingstheologie", *Streven* 51(1983), 771-784
- "Jon Sobrino Leven en werk" carta dirigida al Rector de la Universidad de Lovaina (KUL) en 1985
- Dumais, M "Le sens de la croix de Jésus d'après Jon Sobrino Questions d'exégèse et d'herméneutique", *Studium Legionense* (1986)27, 101-173
- Publicado también en *Eglise et Théologie* 19(1988), 323-347
- "Nuevo debate sobre la divinidad de Jesus", *ECA* 33(1978)351-352, 92-94
- Espeja, J "Cristología latinoamericana", *Ciencia Tomista* 69/105(1978)243, 279-290
- Etukuri, M, *Towards an Indian Christology of Liberation A critical analysis of the Christology of Jon Sobrino in gandhian perspective*, Leuven, 1991 Tesis de promoción doctoral presentada en la Universidad Católica de Lovaina, moderada por G De Schrijver
- Fagan, E M, *An interpretation of evangelization Jon Sobrino's christology and ecclesiology in dialogue* Catholic Scholars Press, San Francisco 1998
- Feller, Vitor Galdino *Deus da revelação A dialectica entre revelação e libertação na teologia latino-americana, da "Evangelii Nuntiandi" a "Libertatis Conscientia"*, (Fe e Realidade 24) Loyola, São Paulo, 1988
- Fernández Beret, G, "Del pueblo pobre a la Iglesia de los pobres" [estudio de la eclesiología de Ellacuría y Sobrino], en *Id, El pueblo en la teología de la liberación Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericanas*, Iberoamericana, Madrid 1996, 112-129 Tesis doctoral defendida en la Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt d M), moderada por M Sievernich
- Gallego, A, *El seguimiento de Jesús en la cristología de Jon Sobrino*, CEP III, Lima, 1990
- Galot, J, "El valor de la cristología del Hijo de Dios encarnado", *Burgense* (1980)21, enero, 209-221
- _____. "Jesus revelación del absoluto", *Medellin* 7(1981)26, 147-159
- Galvin, J P, "La resurrección de Jesus en la actual teología sistemática católica", *Sal Terrae* 20(1981)80, 299-312
- González-Faus, J I, "La cristología desde América Latina de Jon Sobrino", *Christus* (1978)511, 30-38
- Guerrero, J, "Jesucristo, salvador y liberador", *Naturaleza y Gracia* (1987)34,1, 27-96
- Hernández Pico, J / Ferrero, J, "Jon Sobrino, sed de justicia", *El Correo Digital*, jueves 14 09 2000 (Bilbao)
- Humphreys, F H, "The humanity of Christ in some modern theologies", *Faith and Mission* 5(1988), febrero, 3-14
- Jimenez Limón, J, "Una cristología para la conversión en la lucha por la injusticia", *Christus*(1978)511, 30-38
- Knud Vad, *Tro og efterfølgelse, Forholdet mellem kristologi og ekklesiologi hos Dietrich Bonhoeffer og Jon Sobrino* Arken-tryk 79 Forl Arken Kobenhavn, 1989 Disertación

- König, O / Larcher, G *Theologie der gekreuzigten Völkern Jon Sobrino im Disput*, Schnider, Graz 1992
- Laberge, L, "L'Étique des théologiens de la liberation et ses fondaments bibliques", *Eglise et Theologie* 19(1988), 373-400
- Lois, J, *Teología de la liberación opción por los pobres*, IEPALA, Madrid 1986
- "Cristologia en la teología de la liberación", en I Ellacuría/ J Sobrino (eds), *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid, 1990, vol II, 223-251
- McCready, D, "Old Wine in New Wine Skins? Jon Sobrino liberation theology", *Christian Scholar's Review* 16(1987), marzo, 300-313
- Mejía, J, "Una nueva Cristología latinoamericana", *CELAM* 2(1977)12-13, 1383-1396
- Melander, V, "Jesus i Latin Amerka En presentation av Jon Sobrino kristologi", *Svensk Missionstidskrift* 81(1993), marzo, 1-8
- Melo Magalhaes, A C de, *Christologie und Nachfolge eine systematisch-ökumenische Untersuchung zur Befreiungschristologie bei Leonardo Boff und Jon Sobrino*, Verlag an der Lottbek Jensen, Ammersbek bei Hamburg 1991 Disertación
- Padilla, R, "Cristología y misión en los dos - terceros mundos", *Boletín teológico Fraternidad Latinoamericana* (1982)8, 39-59
- Palacio, C, "La obediencia de Jesus en algunas cristologías actuales", *Concilium* 16(1980)159, 403-416
- "Ó 'Jesus histórico' e a cristologia sistemática Novos pontos de partida para uma cristologia ortodoxa", *Perspectiva Teológica* 16(1984), 353-370
- Pajarillo, M R, *Confrontation with the real Jon Sobrino's view of spirituality Analysis and study of its presuppositions* Tesis para el Master Degree en teología, maderada por G De Schryver en la Universidad Católica de Lovaina 1995
- Persaud, W D, "The article of justification and the theology of liberation", *Currents Theology and Mission* 16(1989), mayo, 361-371
- Pixley, J V, "El discipulado cristiano, Reflexiones inspiradoras en una obra de Jon Sobrino" *Taller de Teología* (1979)4, 11-16
- Pregeant, R, "Christological grounds for liberation Praxis", *Modern Theology* 5(1989), febrero, 113-132
- "Spiritualität der Befreiung Zu einem Buch von Jon Sobrino", *Orientierung* 55(1991)23-24, 254-256
- Ritt, P E, "The lordschip of Jesus Christ Balthasar and Sobrino", *Theological Studies* 49(1988), 709-729
- Ruiz Amezcua, L E, "Avances cristológicos - opiniones de un sacerdote en la pastoral", *Christus* 43(1978)511, 42-43
- Schmutz, Andreas, "Jon Sobrino 'Man tötet den, der stört' Zu einem Buch uber den Jesuitenmord in San Salvador", *Orientierung* 54(1990)5, 56-58
- Schwager, R, "Die Götzen und der Satan", König, Otto/ Larcher, Gerhard, (eds), *Theologie der gekreuzigten Völkern*, Schnider, Graz 1992, 44-54
- Silva, L C da, *Morte e ressurreição de Jesus Cristo como chave de libertação humana Estudo analítico crítico a partir das cristologias de Leonardo Boff e Jon Sobrino*, Roma 1992 Tesis doctoral presentada en la Universidad Pontificia Gregoriana
- Serrano Ursua, F, "Reflexiones sobre el significado del ateísmo y la idolatría para la teología", *RLT* (1986)3, 45-85
- Stein, E, "Jon Sobrino en la revista TIME debate superficial sobre un tema delicado", *ECA* 33(1978)351-352, 76-80
- Tamayo-Acosta, J -J, "Jon Sobrino, Dios de la vida versus ídolos de la muerte", en *id*, *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Estella 1989, 276-282
- Terra, J E M, "Jesus político e libertação escatológica", *Revista de Cultura Bíblica* 21(1978)7-8, 203-217
- Tesfai, Y, "The understanding of the cross of Jesus in the Latin American Theology of Liberation", *American Journal of Theology* 7(1993), febrero, 265-279
- Vargas Machuca, A (ed), *Jesucristo en la historia y en la fe, semana internacional de teología*, Fundación Juan March/Sigueme, Madrid - Salamanca, 1978
- Victoria Comenzana, F J, *¿Todavía la salvación cristiana? El diseño soteriológico de cuatro cristologías actuales "Jesús el Cristo", "El Dios crucificado", "Cristología desde América Latina" y "La Humanidad Nueva"*, ESET, Victoria, 1986

- Estudio resumido en "Salvación de Jesucristo Aproximación a cuatro diseños soteriologicos para nuestro tiempo" *RLT* 4(1987)12, 119-216, y (Akademia 10), Institut de teologia fonamental, Barcelona 1988
- Waltermire jr., D E., *The liberation Christologies of Leonardo Boff and Jon Sobrino Latin American contributinos to contemporary chrstology*, Southern Baptist Theol Seminary, Louisville Ky 1990 Disertación
- Publicado también en publicado por University Press of America, Lanham, Md 1994
- Widenhofer, Siegfried, "Die Kirche der Armen als vera ecclesia, Die Befreiungstheologiesche Ekklesiologie Jon Sobrinos in der Sicht europäischer Theologie", König, Otto/ Larcher, Gerhard (eds), *Theologie der gekreuzigten Völkern*, Schnider, Graz 1992, 75-98
- Zea, V., "Cristología trinitaria desde América latina", *Theológica Xaveriana* 24(1976)4, 413-432
- "Cristología y soteriología en la teología latinoamericana", *Theológica Xaveriana* 30(1980)1, 17-49

FUENTES TEOLÓGICAS PARA EL ESTUDIO DE LA ECLESIOLOGÍA DE JON SOBRINO

- AAVV, *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres, Presencia de Medellín*, (CEP-98), CEP/ Instituto Bartolomé de las Casas, Lima 1989
- AAVV, "Reacciones de los teólogos latinoamericanos a propósito de la Instrucción, Leonardo Boff, Pablo Richard, Rolando Muñoz, Jon Sobrino, Julio de Santa Ana", *RLT* 1(1984)2, 42-47
- Alberigo, G., "Nuevas perspectivas eclesiales a raíz del Sínodo", *Concilium* 22(1986)208, 481-491.
- Alvarado Pisani, J L., "Vida y pensamiento de Ignacio Ellacuría (1930-1989)", www.uca.edu.ni/ellacuria/articulo.htm
- Araya, V., *El Dios de los pobres el misterio de Dios en la teología de la liberación*, DEI, San José 1983 Traducción *God of the poor*, Orbis, Maryknoll NY 1987
- Assmann, H., *Teología desde la praxis de liberación Ensayo teológico desde la América dependiente*, Sígueme, Salamanca 1973
- "Iglesia desde los pobres", en AAVV, *Cruz y resurrección Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, CRT, México 1978, 277-294
- "Teología de la liberación mirando hacia el frente", *RLT* 12(1995)34, 93-111
- Original *Pasos* (1994), sept-oct
- *Las falacias religiosas del mercado*, Cristianismo y justicia 76, Barcelona 1997
- Azevedo, M de C., *Comunidades eclesiales de base, alcance y desafío de un modo nuevo de ser Iglesia*, Atenas, Madrid 1986
- Boff, Cl., *Teología de lo político, sus mediaciones*, (Verdad e imagen 16), Sígueme, Salamanca (1978) 1980
- / Boff, L., "Comunidades cristãs e política partidária", *REB* 38(1978)151, 387-401
- "Gegen die Knechtschaft der rationalen Wissen, Ein neues Verhältnis zwischen der Wissenschaft der Theologen und die Weisheit des Volkes", en H Goldstein (ed.), *Befreiungstheologie als Herausforderung*, Patmos, Dusseldorf 1981
- "Fisionomía de las comunidades eclesiales de base", *Diakonia* 5(1981)19, 2-9
- Original *Concilium* 17(1981)164, 90-98
- Boff, L., "Libertação de Jesus Cristo pelo caminho da opressão Uma leitura Latinoamericana", en AAVV, *Teología y mundo contemporáneo Homenaje a K Rahner*, Cristiandad, Madrid 1975, 241-268
- *Teología desde el cautiverio*, (Iglesia Nueva 23), Indo-American Press Service, Bogotá 1975
- *Teologia do cativo e da libertação*, Multinova, Lisboa 1976
- "Eclesiogênese As Comunidades Eclesiais de Base re-inventam a Igreja", *SEDOC* 8(1976), 393-438
- *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981 (original Petrópolis 1977)
- "Mission et universalité concrète de l'église", *Lumière et Vie* (1978)137, 33-52
- "A influência política das comunidades eclesiais de base", *SEDOC* 11(1979), 797-818
- *Iglesia Cansada y Poder Ensayos de eclesiología militante*, (Presencia teológica 11), Sal Terrae, Santander (1982)1986⁵
- "Teología de la liberación lo mínimo de lo mínimo", *Diakonia* 8(1984)32, 282-316
- *Teología desde el lugar del pobre*, (Presencia teológica 26), Sal Terrae, Santander 1986
- *Y la Iglesia se hizo pueblo "Eclesiogénesis" la Iglesia que nace de la fe de un pueblo*, (Presencia teológica 31), Sal Terrae, Santander 1986
- "Wie mich die Heilige Kongregation für Glaubenslehre aufgefordert hat nach Rom zu kommen eine persönliche Zeugenaussage", en N Greinacher/ H Kung (eds.), *Katholische Kirche-Wohn? Wider den Verrat am Konzil*, Piper-488, München 1986, 433-447
- *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, (Cristianismo y Sociedad 5), Paulinas, Madrid 1987²

- _____. *Die befreiende Botschaft, Das Evangelium von Ostern*, Herder, Friburgo de Br (1987) 1988²
- _____. "Religión, justicia societaria y reencantamiento de la creación", *Pasos* (1993)45, 1-10
- _____. "Teología de la liberación, opción por los pobres y socialismo hoy", *Carta a las Iglesias* 14(1994)311, 13-16
- _____. "La postmodernidad y la miseria de la razón liberadora", *Pasos* (1994)54, 11-15
- _____. "Reflexión sistemática sobre el martirio", *CENCOS* 18(1996)204, 28-31
- _____. "Theologie der Befreiung und Ökologie Alternative, Gegensatz oder Ergänzung?", en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Befreiungstheologie Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Grunewald, Mainz 1997, vol II, 339-349
- Brasilianische Bewegung für die Menschenrechte (ed.), *Der Fall Boff, Eine Dokumentation*, Patmos, Dusseldorf 1986
- Bultmann, R. K., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck, Göttingen 1961⁵
- _____. "Das Problem der Hermeneutik", en R. K. Bultmann, *Glauben und Verstehen II*, Mohr, Tübingen 1952
- _____. "Ist voraussetzungslose Exegese möglich?", en *id.*, *Glaube und Verstehen III*, Mohr, Tübingen (1960) 1965³
- Caba, J., *De los evangelios al Jesús histórico, introducción a la cristología*, BAC 316, Madrid (1970) 1980²
- Cabestrero, T., "En Medellín la semilla del Vaticano II dio el ciento por uno", *RLT* 16(1999)46, 59-73
- _____. "Santo Domingo, dos años después, la recepción del documento", *Pasos* (1994)54, 1-10
- Carneiro de Andrade, P. F., *Fé e eficácia, o uso da sociologia na teologia da libertação*, (Fé e realidade 31), Loyola, São Paulo 1991
- Castillo, F., "Christendom en inculturatie in Latijns-Amerika", *Concilium* 30(1994)1, 79-92
- Castillo, J. M., "Espíritu, Iglesia y comunión", en *Semanas de Estudio Trinitario* (ed.), *El Dios de la teología de la liberación*, Secretariado Trinitario, Salamanca (1986) 1990², 79-96
- _____. *Teología para comunidades*, (Biblioteca de teología 4), Paulinas, Madrid 1990
- _____. "Teología desde las comunidades eclesiales de base en América Latina", *RLT* 13(1996)39, 205-221
- Codina, V., *¿Qué es la Iglesia?*, Oruro 1986
- _____. *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1990
- _____. "Theologie und Glaube in Lateinamerika", *Munchener Theologische Zeitschrift* 42(1991)2, 121-140
- _____. "Fe latinoamericana y desencanto occidental", en J. Comblin y otros (eds.), *Cambio Social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 271-296
- _____. "Crónica testimonial", en V. Codina/ J. Sobrino, *Santo Domingo '92 Crónica testimonial y análisis contextual*, (Aquí y ahora 22), Sal Terrae, Santander 1993, 5-11
- _____. "De wijsheid van de basisgemeenschappen in Latijns-Amerika", *Concilium* 30(1994)4, 83-92
- _____. "La Iglesia, símbolo profético pascual del reinado en la historia", *RLT* 13(1996)37, 59-77
- Comblin, J., "Comunidades de base como lugar de experiencias nuevas", *Concilium* 11(1975)104, 90-100
- _____. *Das Bild vom Menschen*, Patmos, Dusseldorf 1987
- _____. "La Iglesia desde Puebla a Santo Domingo", en J. Comblin/ J. I. González Faus/ J. Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 29-56
- Congar, Y., "Viertes Kapitel des ersten Teils [*Gaudium et spes*], Einleitung und Kommentar", en *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Friburgo de Br 1986, vol 14, 397-422
- Chenu, B., *Teologías cristianas de los terceros mundos*, Herder, Barcelona 1989
- _____. / Lauret, Bernard (eds.), *Théologies de Libération, documents et débats*, CERF, Paris 1985
- Chenu, M.^a -D., "'La Iglesia de los pobres' en el Vaticano II", *Concilium* 13(1977)124, 73-79

Documentos eclesiales

- Encíclica *Populorum progressio*, Pablo VI (26 03 67)
- *Instructio de historica evangeliorum veritate*, AAS 56(1964)
- *Instructio Libertatis nuntius*, AAS 76(1984), 867-877
- *Instructio Libertatis conscientia*, AAS 79(1987), 554-591
- *Documentos del concilio Vaticano II*, BAC, Madrid, 1986⁴¹ Edición que incorpora la relación final del sínodo extraordinario de 1985
- "La Iglesia a la luz de la Palabra de Dios celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo Relación final del Sínodo Extraordinario", *CELAM* 24(1986)208-209, 29-38
- II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Medellín*, Paulinas, Lima 1986⁴
- III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Puebla, la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, BAC, Madrid 1985²
- IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Santo Domingo, nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, Paulinas, Madrid 1993
- "La Iglesia a la luz de la Palabra de Dios celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo Relación final del Sínodo Extraordinario", *CELAM* 24(1986)208-209, 29-38
- Dri, R., "Die Theologie in die historischen Erinnerung", en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Befreiungstheologie Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Grunewald, Mainz 1997, vol II, 325-338
- Dulles, A., "La eclesiología a partir del Vaticano II", *Concilium* 22(1986)208, 321-335
- Dussel, E., "La 'base' en la teología de la liberación", *Concilium* 11(1975)104, 74-89
- *Ética comunitaria*, (Cristianismo y sociedad 2), Paulinas, Madrid 1986
- "Teología de la liberación y marxismo", *Cristianismo y Sociedad* 26/4(1988)98, 37-60
- "Vom Skeptiker zum Zyniker (Vom Gegner der 'Diskursethik' zu dem der 'Befreiungsphilosophie')", en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, (Concordia 9), Augustinus Buchhandlung, Aachen 1993, 55-65
- "Teología de la liberación Transformaciones de los supuestos epistemológicos", *Theologica Xaveriana* 47(1997), 203-214
- Ellacuría, I., "Liberación misión y carisma de la iglesia latinoamericana", *ECA* 26(1971), 61-80
- *Teología política*, Ediciones del Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador 1973, en inglés *Freedom made flesh The mission of Christ and his Church*, Orbis, Maryknoll N.Y. 1976
- Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", *ECA* 30(1975)322-323, 409-425
- "Iglesia y realidad histórica", *ECA* 31(1976)331, 213-220
- "Fe y justicia", *Christus* 42(1977), agosto/octubre Escrito reeditado en I. Ellacuría/ A. Zenteno/ A. Arroyo, *Fe, justicia y opción por los oprimidos*, Desclee, Bilbao 1980, 11-78 y en I. Ellacuría/ J. Sobrino, *Fe y justicia*, (Palimpsesto 4), Desclee, Bilbao 1999, 112-216
- "Iglesia de los pobres, sacramento de salvación", *ECA* 32(1977)348-349, 707-722
- "La predicación ha de poner en contacto viviente la palabra y la comunidad", *Sal Terrae* 66(1978), 167-176
- "El pueblo crucificado Ensayo de soterología histórica", en AAVV, *Cruz y resurrección Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, CRT, México, 1978, 49-82
- Publicado posteriormente en I. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, (Presencia teológica 18), Sal Terrae, Santander 1984, I, 25-63, *RTL* 5(1989)18, 305-333, I. Ellacuría/ J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990, vol II, 189-216
- *Los obispos latinoamericanos entre Medellín y Puebla*, UCA, San Salvador 1978
- "Recuperar el Reino de Dios des-mundanización e historización de la Iglesia", en O. A. Romero y otros, *La Iglesia de los Pobres y organizaciones populares*, (Iglesia en América Latina 4), UCA, San Salvador 1979, 79-85
- "Las Bienaventuranzas como carta fundacional de la Iglesia de los pobres", en O. A. Romero y otros, *La Iglesia de los Pobres y organizaciones populares o c* 1979, 105-

- 118 Publicado posteriormente en *Diakonia* 5(1981)19, 56-69, I Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, o.c 1984, 129-151
- "Discernir 'el signo' de los tiempos", *Diakonia* 5(1981)17, 57-59
- "Het Koninkrijk Gods en de werkloosheid in de Derde Wereld", *Concilium* 19(1982)10, 105-112
- "El auténtico lugar social de la Iglesia", *Diakonia* 7(1983)25, 24-36, Original *Misión Abierta* 75(1982), febrero
- "Espiritualidad", en C Floristán/ J-J Tamayo-Acosta (eds), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 301-309
- "Pobres", en C Floristán/ J-J Tamayo-Acosta (eds), *Conceptos fundamentales de pastoral*, o.c 1983, 786-802
- "Pueblo de Dios", en C Floristán/ J-J Tamayo-Acosta (eds), *Conceptos fundamentales de pastoral*, o.c 1983, 840-859
- "Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri", *ECA* 38(1983)421-422, 965-967
- *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, (Presencia teológica 18), Sal Terrae, Santander 1984
- "Estudio teológico-pastoral de la 'Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación'", *RLT* 1(1984)2, 145-178
- "Die Volksorganisationen sollten nicht die staatliche Macht anstreben, sondern immer als machtvollen gesellschaftspolitischen Kräfte in der Opposition bleiben", en *El Salvador und Nikaragua im Vergleich*, (Nahua Script), Nahua, Wuppertal 1985, 28-32
- "Great riches ignored", *Latinamerica Press* 18(1986)1, 5
- "La Teología de la Liberación frente al cambio sociohistórico de América Latina", *Diakonia* 12(1988)46, 129-166
- *Filosofía de la realidad histórica*, (Estructuras y procesos, serie mayor 7), UCA, San Salvador 1990
- "Historicidad de la salvación cristiana", en I Ellacuría/ J Sobrino (eds), *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, o.c 1990, vol I, 323-372
- "Utopía y profetismo", en I Ellacuría/ J Sobrino (eds), *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, o.c 1990, vol I, 393-342
- "El desafío cristiano de la teología de la liberación", *Carta a las Iglesias* 12(1992)263, 12-15 (I)/ 12(1992)264, 11-13 Discurso escrito en 1987
- "Esquema de Interpretación de la Iglesia en Centroamérica", *RLT* 11(1994)31, 1-29 Artículo escrito en 1981
- Equipo de teólogos de CLAR, *Pueblo de Dios y comunidad liberadora, perspectivas eclesiológicas de las comunidades religiosas que caminan con el pueblo*, CLAR-33, Bogotá 1977
- Estrada Díaz, J A, *La Iglesia ¿institución o cansma?*, (Verdad e imagen 88), Sigueme, Salamanca 1984
- *La identidad de los laicos, ensayo de eclesiología*, (Biblioteca de teología 2), Paulinas, Madrid 1990
- Falla, R, *Esa muerte que nos hace vivir estudio de la religión popular de Escuintla*, UCA, San Salvador 1984
- Fleischer, H, "K Marx Die Wendung der Philosophie zur Praxis", en J Speck (ed), *Grundprobleme der Großen Philosophen, Philosophie der Neuzeit II*, UTB 464, Vandenhoeck, Göttingen 1976, 220-267
- Floristán, C / Tamayo-Acosta, J-J (eds), *El Vaticano II veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985
- Fornet-Betancourt, R, "Der Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung", *Stimme der Zeit* (1985)203, 231-240
- "Hören auf das Volk' -Theologische Methode oder ideologische Programm?", *Stimme der Zeit* (1986)204, 169-184
- *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Grunewald, Mainz 1994
- "Zur artikulation in der Philosophie Wirkung der Befreiungstheologie auf die Philosophie", en R Fornet-Betancourt (ed), *Befreiungstheologie Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Grunewald, Mainz 1997, vol I, 244-266

- ____ "Zur neuen theoretisch-methodologischen Abgrenzung", en R Fornet-Betancourt (ed), *Befreiungstheologie*, o c 1997, vol II, 361-381
- Forte B, *Trinidad como historia Ensayo sobre el Dios cristiano*, (Verdad e imagen 101), Sigüeme, Salamanca 1988
- Fries, H, "Tübinger Schule", en J Höfner/ K Rahner (eds), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Friburgo de Br (1965) 1986, vol 10, 390-391
- ____ / Schwaiger, G (eds), *Katholische Theologen Deutschlands im 19 Jahrhundert*, vol II, Kösel, Munich 1975
- ____ "Theologie als Anthropologie", en K Rahner/ H Fries (eds), *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, Kösel, Munich 1981, 30-69
- ____ *Fundamental Theologie*, Styria, Graz 1985
- Fukuyama, F , *The end of history and the last man*, Hamilton, London 1992
- Galilea, S , "La religiosidad popular en la teología de la liberación latinoamericana", *Concilium*, 16(1980)156, 370-377
- ____ *El camino de la espiritualidad*, Paulinas, Bogotá 1987
- García-Mateo, R, "Die Methode der Theologie der Befreiung Zur Überwindung des Erfahrungsdefizits in der Theologie", *Stimme der Zeit* (1986)204, 386-396
- Gebara, I, "Presencia de lo femenino en el pensamiento cristiano latinoamericano", en J Comblin y otros (eds), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 199-213
- Gil Redondo, H , "Exigencias de la actual teología de la cruz", *Senderos*, 10(1988)31, 49-59
- Girardi, G , "De la 'Iglesia en el mundo' a la 'Iglesia de los pobres' El Vaticano II y la teología de la liberación", en C Floristán/ J-J Tamayo-Acosta (ed), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid, 429-463 1985
- ____ *La túnica rasgada, la identidad cristiana hoy entre liberación y restauración*, (Presencia teológica 62), Sal Terrae, Santander 1991 Traducción y ampliación de *La túnica lacerata L'identità cristiana oggi tra liberazione e restaurazione*, Borla, Roma 1986
- ____ *Los excluidos ¿construirán la nueva historia? El movimiento indígena, negro y popular*, Nueva Utopía, Madrid 1994 Prólogo de Rigoberta Menchú
- ____ *El templo condena el Evangelio El conflicto sobre la teología de la liberación entre el Vaticano y la CLAR*, Nueva Utopía, Madrid 1994
- Girardi, V , "Las comunidades eclesiales de base un modelo de Iglesia", *Senderos* 18(1986)52, 73-110
- Gonzalez, A , "El significado filosófico de la teología de la liberación", en J Comblin y otros (eds), *Cambio Social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 145-160
- ____ (ed), *Para una filosofía liberadora*, UCA, San Salvador 1995
- ____ "Philosophische Grundlagen einer 'Zivilization der Armut'" Ponencia ante el VI Internationales Seminar eines philosophischen Dialogsprogramms *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Aachen 1996 Mimeo
- González-Carvajal, L , *Los signos de los tiempos, el Reino de Dios está entre nosotros* , (Presencia teológica 39), Sal Terrae, Santander 1987
- ____ *Ideas y creencias del hombre actual*, (Presencia social 2), Sal Terrae, Santander 1991
- González Faus, J I , *Paseo por la resurrección y por la muerte [El Salvador y Nicaragua]*, (Servidores y testigos 9), Sal Terrae, Santander, 1980
- ____ "Un modelo histórico de Iglesia liberadora", *Diakonia* 8(1984)29, 64-97
- ____ *La libertad de la palabra en la Iglesia y en la teología, antología comentada*, (Presencia teológica 19), Sal Terrae, Santander 1985
- ____ "Sobre el misterio eclesial (II)", *RLT* 6(1989)16, 45-88
- ____ "Antropología Persona y comunidad", "Pecado", en I Ellacuría/ J Sobrino (eds), *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990, vol II, 49-78, 93-106
- ____ "Das gekreuzigte Volk Erinnerungen an das Massakern vom 16 11 89 in de UCA - Ein Theologisches Porträt von Ignacio Ellacuría", *Orientierung* 54(1990)20, 217-220
- ____ "De alternativa inmediata a fermento a largo plazo Resumen y conclusiones", en J Comblin y otros (eds), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 343-356

- ____ "Utopía del reino y realismo del dolor", *RLT*, 11(1994)31, 31-47
- ____ "Religiones de la tierra y universalidad de Cristo Del diálogo a la diápraxis", en Cristianisme i Justícia (ed.), *Universalidad de Cristo universalidad del pobre*, (Presencia teológica 82), Sal Terrae, Santander 1995, 103-143
- Greinacher, N (ed.), *Konflikt um die Theologie der Befreiung, Diskussion und Dokumentation*, Bezinger, Einsiedeln 1985
- Grillmeier, A., "Dogmatische Konstitution über die Kirche, Kommentar zum II Kapitel", en *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Friburgo de Br (1966) 1986, vol 12, 176-207
- Gutiérrez, G., *Hacia una teología de la liberación*, (Iglesia Nueva 8), Indo-American Press Service, Bogotá 1971
- ____ *Teología de la liberación*, CEP-3, Lima 1971
- ____ "Los pobres en la Iglesia", *Concilium* 13(1977)124, 103-10.
- ____ "Sobre el documento de consulta para Puebla", en: AAVV, *Cruz y resurrección Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, CTR, México D F 1978, 3-45
- ____ "La irrupción del pobre en América latina y las comunidades cristianas populares", en Sergio Torres (ed.), *Teología de la liberación y comunidades cristianas de base, IV Congreso internacional ecuménico de teología, São Paulo 1980*, Sigueme, Salamanca, 1982, 123-142
- ____ *Beber en su propio pozo en el itinerario espiritual de un pueblo*, CEP, Lima 1983 [Utilizamos la versión de (Pedal 173), Sigueme, Salamanca 1985]
- ____ "New moment opens", *Latinamerica Press* 18(1986)1, 3
- ____ "Mirar lejos", introducción a la nueva edición de G Gutiérrez, *Teología de la liberación, perspectivas*, CEP-3, Lima 1988, 9 -60
- ____ "Die Kirche der Armen", *Munchener Theologische Zeitschrift* 42(1991)2, 141-150
- ____ "La relación entre libertad y liberación es central en la teología de la liberación", *Diakonia* 10(1986)38, 195-197
- ____ "Significado y alcance de Medellín", en AAVV, *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres, Presencia de Medellín*, (CEP-98), CEP/Instituto Bartolomé de las Casas, Lima 1989, 23-73
- Harskamp, A van, "De controverse tussen J A Möhler en F C Baur, Pleidooi voor een onderzoek naar contextualiteit in de theologie", *Tijdschrift voor theologie* 24(1984), 235-246
- ____ "Kerkelijk gezag vluchtoord voor moderniteit?, Een interpretatie van Johann Adam Mohler's denken over de kerk", *Tijdschrift voor theologie* 28(1988)2, 135-154
- ____ / E Borgman (eds.), *Tussen openheid en isolement het voorbeeld van de katholieke theologie in de negentiende eeuw*, (KTC 16), Kok, Kampen 1992
- Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübinga 1969
- Hernández-Pico, J., "Hacia una teología de la violencia", *ECA*, 23(1968), julio, 202-209
- ____ / Jeréz, C / Ellacuría, I / Baltodano, E / Mayorga, R., *El Salvador Año político 1971-72*, UCA, San Salvador 1973
- ____ "El episcopado católico latinoamericano ¿esperanza de los oprimidos?", *ECA* 32(1977)348-349, 749-770
- Hinkelammert, F J., *Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens Opfermythen im christlichen Abendland*, Liberación, Munster 1989
- ____ "La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado", *Pasos* (1995)57, 1-15
- ____ "Una sociedad en la que todos quepan de la impotencia de la omnipotencia", *Pasos* (1995)60, 1-8
- ____ "Determinismo y autoconstitución del sujeto las leyes que se imponen a espaldas de los actores y el orden por el desorden", *Pasos* (1996)64, 18-31
- ____ "La metafísica de la inhumanidad y la discusión de las alternativas", *Senderos* 18(1996)53, 187-209
- Hornaert, E., *La memoria del pueblo cristiano*, San Pablo, Madrid 1986
- Houtart, F., *La Iglesia latinoamericana en la hora del Concilio*, Oficina internacional de investigaciones sociales de FERES, Friburgo/Bogotá 1963
- Irarrazabal, D., *Religión del pobre y liberación en Chimbote*, CEP-27, Lima 1979
- ____ "Repercusión de lo popular en la teología", en J Comblin y otros (eds), *Cambio social y pensamiento en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 181-197
- Jedin, H., "Kirchengeschichte", en *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Friburgo de Br (1965) 1986, vol VI, 209-212

- Jiménez Limón, J., "Sufrimiento, muerte, cruz y martirio", en I. Ellacuría/ J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990, vol II, 488-494
- Jeremias, J., *Teología del Nuevo Testamento*, vol I, Sígueme, Salamanca 1974
- Juan Pablo II, "Discurso inaugural pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Ángeles, México" (28 de enero de 1979), AAS 71 [1979], 194 en CELAM, *Puebla La evangelización en el presente y futuro de América Latina*, BAC-55, Madrid, 1985², 3-30
- Jungel, E., *Dios como misterio del mundo*, Sígueme 83, Salamanca, 1984
- Kant, I., *Beantwortung der Frage Was ist Auklärung?* Werke XI, Suhrkamp, Frankfurt a M 1964
- Kasper, W., *Der Gott Jesu Christi*, Grünewald, Mainz 1982
- Kee, A., *Marx and the failure of liberation theology*, SCM Press, London 1990
- Kessler, H., *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, Patmos, Düsseldorf 1985
- Kiesler, J., *Signs and instruments of liberation, The Confederation of Latin American Religious (CLAR) and a Contextual Theology of Religious Life from 1966 until 1991*, (KTC 33), Kok, Kampen 1996
- Klein Goldewijk, B., "Discursive and ideological practices against the Church of the poor -some theoretical remarks", *Exchange* 15(1986)43-44, 85-97
- *Praktijk of principe, Basisgemeenschappen en de ecclesiologie van Leonardo Boff*, (KTC 10), Kok, Kampen 1991
- / Van Nieuwenhove, J. (eds), *Theologie in de context van de derde wereld Een vergelijkende studie*, (KTC 21) Kok-Kampen, Kampen 1993
- / De Gaay Fortman, B., *God and the Goods, global economy in a civilizational perspective*, World Concil of Churches, Ginebra 1998
- Komonchak, J., "El debate teológico", *Concilium* 22(1986)208, 381-392
- Kung, H., *Strukturen der Kirche*, Piper 172, Munich (1962) 1987²
- *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1978
- "Latinoamérica como reto, sobre el problema de la inculturación del cristianismo" *Senderos* 16(1994)46, 81-100
- Libânio, J B *Teología de la liberación, guía didáctica para su estudio*, (Presencia teologica 55), Sal Terrae, Santander 1989
- "Esperanza, utopia, resurrección", en I. Ellacuría/ J. Sobrino, (eds.), *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990, vol II, 495-510
- Lucchetti Bingemer, M^a CI., "La teología de la liberación ¿una opción por los pobres?", *RLT* 9(1992)26, 189-199
- Lois, J., *Teología de la liberación, opción por los pobres*, IEPALA, Madrid 1986
- Lorscheider, A., "Un Sinodo Extraordinario a los veinte años del Concilio", *Concilium* 22(1986)208, 409-413
- Maduro, O., "La desacralización del marxismo en la teología de la liberación", *Cristianismo y Sociedad* 26/4(1988)98, 69-84
- Maier, M., "Theologie der Befreiung in Lateinamerika", *Stimmen Der Zeit* 122(1997)215, 723-735
- Marins, J., "Comunidades cristianas de base Perspectivas eclesiológicas", *Diakonia* 5(1981)19, 10-23 Original *Iglesia Pascual* (1979), mayo-agosto, (Venezuela)
- Mardones, J M^a, *Capitalismo y religión, la nueva religión política neoconservadora*, (Presencia social 1), Sal Terrae, Santander 1991
- *Postmodernidad y neoconservadurismo, Reflexiones sobre la fe y la cultura*, Verbo Divino, Estella 1991
- Marquinez-Argote, G., "Zubiri visto desde Latinoamérica Aportes a la filosofía de la liberación", *ECA* 32(1977)345, 475-484
- Maza, de la, L M., "El concepto de la modernidad según Hegel", *Teología y Vida*, 38(1997), 21-38
- McGovern, A F., *Marxism, an american christian perspective*, Orbis, Maryknoll NY 1980
- *Liberation Theology and its critics, toward an assessment*, Orbis, Maryknoll N Y 1990
- Melloni, A., "El Concilio y las Conferencias Episcopales", *Concilium* 22(1986)208, 340-341
- Metz, J B., *Reform und Gegenreform heute zwei Thesen zur ökumenischen Situation der Kirchen*, Grünewald, Mainz 1969

- ____ "El futuro a la luz del memorial de la pasión, una forma actual de la responsabilidad creyente", *Concilium* 8(1972)76, 317-334 Reelaborado en *Id*, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Grünewald, Mainz (1977) 1984⁴, parte II,6, parte III,11
- ____ *Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, o c 1984⁴
- ____ / Schillebeeckx, E., "Presentación", *Concilium* 18(1982)173, 293-297
- ____ "La pugna de la teología para la integración de la historia y la sociedad", *Cristianismo y sociedad* 26/4(1988)98, 61-67
- ____ "Teología europea y teología de la liberación", en J. Comblin y otros (eds.), *Cambio social y pensamiento en América latina*, Trotta, Madrid 1993, 263-259
- Miranda, P. *Marx y la Biblia*, Sigueme, Salamanca 1972
- Moltmann, J., *Der Gekreuzigte Gott Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Kaiser, München 1972
- ____ *Kirche in der Kraft des Geistes ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, Kaiser, München 1975
- ____ "Einde van de utopie -einde van de geschiedenis?", *Concilium* 30(1994)2, 141-143
- ____ "Die Zukunft der Befreiungstheologie", *Orientierung* 59(1995), 207-210
- Moreno, J. R., "Evangelización", en I. Ellacuría/ J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid, 1990, vol II, 155-174
- Muñoz, R. *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Sigueme, Salamanca 1974
- ____ "La función de los pobres en la Iglesia", *Concilium* 13(1977)124, 17-26
- ____ *La Iglesia en el pueblo Hacia una eclesiología latinoamericana*, CEP-51, Lima 1983
- Nell-Breuning, O. von, *Soziallehre der Kirche, Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente*, Kath. Sozialakademie Österreichs, Viena (1977)1983³
- Neuner, J./ Ross, H. (eds.), *Der Glaube der Kirche*, reelaborado por K. Rahner y K. H. Weger, Pustet, Regensburg 1979¹⁰
- Noemi, J., "Postmodernismo y postmodernidad en teología", *Stromata* 51(1995) 3-4, 287-299
- Novak, M., *O espírito do capitalismo democrático*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1985
- Oliva, J. A., "Hermenéutica y teoría crítica", *ECA*, 41(1986)451-452, 431-447
- Oliveros, R., "Historia de la teología de la liberación", en I. Ellacuría/ J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990, vol I, 17-50
- Parra C., F., "Modernidad e historia a través de G. Gutiérrez", *Teología y Vida* 38(1997), 102-121
- Parra, A., *De la Iglesia misterio a la Iglesia de los pobres*, (Cuaderno de teología 7), PU Javeriana, Bogotá 1984
- ____ *Hacer la Iglesia desde América Latina Lectura socio-teológica de la realidad y diseño de la comunidad en comunión y liberación*, Paulinas, Bogotá 1988
- Peterson, A. L., *Martyrdom and the politics of religion Progressive Catholicism in El Salvador's civil war*, Satate University of New York, Nueva York 1997
- Pixley, J., "Las utopías principales de la Biblia", en R. Vidales/ L. Rivera, (eds.), *La esperanza en el presente de América Latina*, DEI, San José 1983, 313-330
- ____ / Boff, Cl., *Opción por los pobres*, (Cristianismo y sociedad 1), Paulinas, Madrid 1986
- ____ "Una lectura teológica de la religión en Centroamérica hoy", *CRIE* (1993)119, 1-6
- Original *Cristianismo y Sociedad* (1992)112, junio
- Pottmeyer, H., "La Iglesia misterio e institución", *Concilium* 22(1986)208, 433-446
- Prisa, "Eclesiología de las comunidades populares", *Prisa-Documento* (1980), 8-40 IV Congreso Internacional ecuménico de Teología, São Paulo febrero de 1980
- Quiroz Magaña, A., *Eclesiología de la liberación*, Sigueme-78, Salamanca 1983
- Rahner, K./ Lehmann, K., "Historicidad de la tradición", en J. Feiner/ M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis*, parte I, vol II, (1965), Cristiandad, Madrid 1969, 833-934
- ____ *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Friburgo de Br. (1976)1977⁸
- Ratzinger, cardenal J., *Zur Lage des Glaubens, Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, Neue Stadt, Zürich 1985
- ____ "Zuspitzung des Konfliktes", en N. Greinacher (ed.), *Konflikt um die Theologie der Befreiung, Diskussion und Dokumentation*, Bezinger, Zürich 1985, 133-145

- Richard, P., *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, DEI, San José 1980
- Prólogo de G. Gutiérrez
- "Los cristianos en la práctica política de la liberación", *Pasos* 3(1980)10, 41-8
- "La teología de la liberación en las prácticas sociales y eclesiológicas liberadoras", *Misión Abierta* 77(1984)4, 411-420
- "Los cristianos en la práctica política de liberación", *Pasos* (1986)3, 1-5
- "The reconstruction of the Church from the People", *Voices from the 3 World* 9(1986)4, 32-33
- *La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres*, DEI, San José 1987
- *Death of the Christendoms, birth of the Church*, Orbis, Maryknoll N Y 1987
- "¿Dónde está nuestra fuerza? Sobre el futuro de la Iglesia de los pobres", *Pasos* (1987)12, 12-19
- "Liberation theology a difficult but possible future", en M H Ellis/ O Maduro (eds), *The future of liberation theology*, Orbis, Maryknoll N Y 1989, 502-510
- "Teología en la teología de la liberación", en I Ellacuría/ J Sobrino (eds), *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990, vol I, 201-222
- "Década de los noventa una esperanza para el Tercer Mundo", *Pasos* (1990)27, 1-6
- "Los mártires jesuitas de El Salvador", *Carta a las Iglesias* 10(1990)224, 12
- "La Teología de la Liberación en la nueva coyuntura, temas y desafíos para los años noventa", *Pasos* (1991)34, 1-8
- "La reconstrucción de la esperanza, la teología de la liberación en la búsqueda de nuevos paradigmas", *Senderos* 15(1993)43, 39-62
- "Las Comunidades Eclesiales de Base en A L después de Santo Domingo", *Misiones Extranjeras* (1993)134, 115-132
- *Apocalipsis Reconstrucción de la esperanza*, DEI, San José 1994
- "El futuro de la Iglesia de los pobres, identidad y resistencia en el sistema de globalización neo-liberal", *Pasos* (1996)65, 9-16
- "La fe y la justicia desde la perspectiva de la Sagrada Escritura", *Senderos* 18(1996)53, 211-224
- "Los nuevos movimientos eclesiales de América Latina", *Misiones Extranjeras* (1999)172, 290-297
- Robles, J A, "Postmodernidad y Teología de la Liberación", *Senderos* 15(1994)44 43-68
- Romero, Mons O A y otros, *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*, (Iglesia en América Latina 4), UCA, San Salvador 1978
- Rotländer, P., *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Liberación, Munster 1987
- Ruggieri, G., "Problemas abiertos las relaciones Iglesia-mundo", *Concilium* 22(1986)208, 1986, 473-480
- Ruiz Maldonado, E (ed), *Liberación y cautiverio Debates en torno al método de la teología en América latina* (México, agosto 1975), México 1976
- Salinas C, M, "Notas sobre las sensibilidades teológicas en América Latina", *Pasos* (1995)60, 9-13
- Sánchez S, J, "Aportes a la eclesiología desde las CEBs", *CENCOS* 8(1992)100, 36-40
- Scannone, J C, "Teología de la liberación", en C Floristán/ J-J Tamayo-Acosta (eds), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 562-579
- "El comunitarismo como alternativa viable", en AAVV, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, (Documentos del CELAM 141), Bogotá 1996, 195-241
- Tmbién aparece en *Stromata* 53(1997)1-2, 13-43
- Schelling, F W J von, "Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft" [1821], en *Id., Schriften von 1813-1830*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (ed), Darmstadt 1968
- Schillebeeckx, E, *Personale Begegnung mit Gott, Eine Antwort an John A T Robinson*, Grunewald, Mainz 1965²
- "Auf dem Weg zu einer katholischen Anwendung der Hermeneutik", en H van der Linde/ H Fiolet (eds), *Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums*, Herder, Viena 1968, 69-161
- "Auf der Suche nach einer Kultur der Gerechtigkeit und Liebe", en K-P Pfeiffer (ed), *Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus*, Verlag Königshausen, Würzburg 1996, 163-175
- Segundo, J L, *Nuestra idea de Dios*, Lohle, Buenos Aires 1970

- ____ *Liberación de la teología*, Lohle, Buenos Aires 1975
- ____ "Les deux théologies de la libération en Amérique latine", *Etudes* (1984)361, 149-161
- ____ *The Christ of the ignatian exercises*, Sheed&Ward, Londres 1987
- ____ *Teología de la liberación, respuesta al cardenal Ratzinger*, Cristiandad, Madrid 1985
- ____ "Revelación, fe, signo de los tiempos", en I Ellacuría/ J Sobrino, (eds), *Mysterium Liberationis Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990, vol I, 443-466
- ____ "Críticas y autocríticas de la Teología de la Liberación", en J Comblin y otros (eds), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 215-236
- Senent de Frutos, J.A., "Los derechos humanos desde los pueblos oprimidos", en R Alvarado/ J Sobrino (eds), *Ignacio Ellacuría, "aquella libertad esclarecida"*, (Presencia teológica 96), Sal Terrae, Santander 1999, X, 203-212
- Smith, Ch S., *The emergence of liberation theology, radical religion and social movement theory*, University of Chicago Press, Chicago 1991
- Söhngen, G., "La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia", en J Feiner/ M Lohrer (eds), *Mysterium Salutis* parte I, vol II, (1965), Cristiandad, Madrid 1969, 1066
- Sols Lucia, J., *El legado de Ignacio Ellacuría Para preparar el decenio de su martirio*, Cristianismo i Justicia 86, Barcelona 1998
- Soria Flores, A., "Aproximaciones teológicas a la situación de la Iglesia en América Central", *Senderos* 6(1984)19, 66-78
- Taborda, Fr., *Sakramente Praxis und Fest*, Patmos, Dusseldorf 1988
- Tamayo-Acosta, J.-J., *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Estella Navarra, 1991
- ____ "Conflicto eclesial", en C Floristán/ J.-J. Tamayo-Acosta (eds), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1993, 199-209
- Tamez, E., "Justificación por la fe y vida amenazada de los pobres Ensayo de reconstrucción teológica", *RLT* 8(1991)22, 71-89
- Tojeira J M., "Martirio en la Iglesia actual, testigos de Cristo en El Salvador", *Miscelánea Comillas* 54(1996)105, 339-374
- Trigo, P., "Teología de la liberación y cultura", *RLT* 2(1985)4, 83-94
- ____ "Análisis teológico pastoral de la Iglesia latinoamericana", *RLT* 4(1987)10, 29-61
- ____ *Creación e historia en el proceso de liberación*, (Cristianismo y sociedad 13), Paulinas, Madrid 1988
- ____ "El futuro de la teología de la liberación", en J Comblin y otros (eds), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 297-317
- Van Nieuwenhove, J., "Puebla y la Iglesia Universal", *Concilium* 17(1981)164, 108-115
- ____ / Klein Goldewijk, B., "The irruption of the poor and theology of life", *Exchange* 15(1996)43-44, 51-97
- ____ "Contextualiteit en missiologie Enkele overwegingen en discussiepunten", en J Tennekes/ H M Vroom (eds), *Contextualiteit en christelijk geloof*, Kok, Kampen 1989, 166-175
- ____ "Santo Domingo exclusion or inclusion of Liberation Theology?", *Louvain Studies* 18(1993), 217-225
- Velasco R., "Iglesia", en C Floristán/ J J Tamayo-Acosta (eds), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid, 1983, 445-471
- ____ "Vaticano II y democratización de la Iglesia", *Diakónia* 12(1988)46, 167-190
- ____ Condesado de *Misión Abierta* 76(1983)3, 74-87
- Vidales, R., "Die Theologie des Imperiums", en R Fornet-Betancouert (ed), *Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika*, (Theologie der Dritten Welt 16), Herder, Friburgo de Br 1991, 147-171
- Vitoria Cormenzana, J., "La terquedad de una teología Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina", *RLT* 9(1992)27, 345-354
- Wagua, A., "Indianische Theologien?", en R Fornet-Betancourt (ed), *Befreiungstheologie Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Grunewald, Mainz 1997, vol II, 259-276
- Wallerstein, I., "¿El fin de qué modernidad?", *Pasos*, (1996)64, 10-17
- Wiedenhofer, S., "Ekklesiologie", en Theodor Schneider (ed), *Handbuch der Dogmatik*, Patmos, Dusseldorf 1992, vol 2, 47-154

Zirker, H , *Ekkeisologie*, (Leitfaden Theologie 12), Patmos, Dusseldorf 1984

Zubiri, X , *Inteligencia sentiente Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid (1980) 1984³

FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA IGLESIA Y LA SOCIEDAD SALVADOREÑA

- AAVV, "Rutilio Grande", "Liturgia del Festival del maíz", "Fiesta Cristiana del pueblo oprimido de Aguilares", editados en AAVV, *Signos de lucha y esperanza Testimonios de la Iglesia en América Latina 1973-1978*, CEP-25, Lima 1978, respectivamente 256-261, 318-321, 334-335
- Alas Gómez, H., *El Salvador ¿por qué la insurrección?*, Secretariado Permanente de la Comisión para la Defensa de los Derechos Humanos en Centroamérica (CODEHUCA), San José 1982
- *El nuevo pueblo de Dios Una experiencia cristiana desde los pobres*, Equipo Pastoral OARS-Refugiados, Heredia C R 1985
- *Monseñor Romero, defensor de los derechos humanos*, CODEHUCA, San José 1994
- Álvarez-Solis, A / M^a López Vigil/ Morales, J L , *El Salvador La larga marcha de un pueblo (1932-1982)*, Ed. Revolución, Madrid 1982
- Anónimo, *La iglesia de los pobres nació en El Salvador*, s/f, s/l (Catalogado como "Memorias de Mons. Freddy González")
- Apancio, J. , "Tanto cree en Dios un obispo como un guerrillero, entrevista con el sacerdote Rutilio Sanchez, de las zonas controladas por el FLMN en El Salvador", *Diálogo Social* 19(1986)93, 51-53
- Armada P / Doggett, M. , *Una muerte anunciada en El Salvador El asesinato de los jesuitas*, PPC, Madrid 1995 Prólogo de Jon Sobrino Reelaboración de M. Doggett, *Death foretold The jesuit murders in El Salvador*, Lawyers Committee for Human Rights, Georgetown University Press, Washington D C 1993
- Arroyo, G. , "El Salvador los riesgos del evangelio", *Chnstus* 43(1978)511, 13-21
- Bachmann, S. , *Der Beitrag kirchlicher Basisgemeinden (CEBS) zur politischen ideologischen Entwicklung katholischer Volksmassen in Zentralamerika*, (disertación presentada en la Facultad de Ciencias de la Sociedad del Consejo Científico de la Universidad Wilhelm-Pieck), Rostock 1986
- Bejar, R G , "El movimiento sindical después de la segunda guerra mundial en El Salvador", *ECA* 45(1990)504, 871-982
- "El tiempo del adiós", *Polémica* (1992)16, 2-12
- Benedetti, M. , "Perfil de Ignacio Martín-Baró, un psicólogo social asesinado" *Carta a las Iglesias* 11(1991)239, 7-10
- Bermudez, L. , *Guerra de baja intensidad Reagan contra Centroamérica*, Siglo XXI, México 1987
- Berryman, Ph. , "Basismo and the horizons of change", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 26(1984)1, 125-129
- Borgh, Ch. van der, *El Salvador, mensen, politiek, economie, cultuur*, KIT/Novib, La Haya 1998
- Bravo, F. , *The parish of San Miguelito in Panamá history and pastoral-theological evolution*, (Sondeos 4), Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), Cuernavaca 1966
- "Una parroquia de Panamá se organiza a base laical", *ECA* 25(1970)267, 669-676
- Brennpunkt Mittelamerika* (1992), 16 de marzo (Revista de la Christliche Initiative Romero Munster)
- Buhl, Th. , "Das Institute on Religion and Democracy - eine politische and ideologische Organisation des Neokonservatismus", *Asien, Afrika, Lateinamerika* 15(1987)6, 1066-1075
- Burgos, E. , *Rigoberta Menchú, Leben in Guatemala*, Gustav Kiepenheuer Verlag, Leipzig 1987
- Cabarrús S. , C R , *Génesis de una revolución, análisis del surgimiento y desarrollo de la organización campesina en El Salvador*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México D F 1983
- "El Salvador de movimiento campesino a revolución popular", en D Camacho/ R Menjivar (eds.), *Movimiento Popular en Centroamérica*, EDUCA, San José 1985, 344-372
- Cáceres Prendes, J. , "Radicalización política y pastoral popular en EL Salvador 1969-1979", *Estudios Sociales Centroamericanos* 11(1982), sept -dic , 47-81

- ____ "La emergencia de una protesta social", en *id / A Opazo/ R M Pochet/ O R Sierra, Iglesia, política y profecía, Juan Pablo II en Centroamérica*, EDUCA/CSUCA, San José 1983, 55-82
- Camacho, D., *Movimientos Sociales algunas discusiones conceptuales*, San José 1985
- ____ / R Menjivar, "El Movimiento Popular en Centroamérica 1970-1983 síntesis y perspectivas", en D Camacho/ R Menjivar (eds.), *Movimientos Populares en Centroamérica*, EDUCA, San José 1985, 9-61
- Camdessus, M., "Reglas, instituciones y estrategias para el bien común en una economía global", *Estudios Sociales* (1996)88, 9-28, (Chile)
- Cardenal, R., *El poder eclesial en El Salvador (1871-1931)*, (Teología latinoamericana 1), UCA, San Salvador 1980
- ____ "El Salvador", en E Dussel (ed.), *Historia General de la Iglesia en América Latina*, CEHILA/Sígueme, Salamanca 1985, vol IV *América Central*, 475-493
- ____ "En fidelidad al evangelio y al pueblo salvadoreño El diario pastoral de Mons Romero", *RLT* 2(1985)4, (I)/ 3(1986)9, 225-245 (II)
- ____ *Historia de una esperanza*, UCA, San Salvador 1987 (Información sobre la I Semana Pastoral de San Salvador, Aguilares y FECCAS)
- Cardoso, F E / Faletto, E., *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México (1969) 1970
- Carraza, A S., "Aguilares un método crítico y creativo de evangelización", en *El Salvador un pueblo maltratado*, IEPALA, Madrid 1977, anexo III, 59-72
- ____ *Romero - Rutilio Vidas encontradas*, UCA, San Salvador 1992 Prólogo escrito por J Sobrino
- Carta a la Iglesias de El Salvador
- ____ "Las comunidades cristianas, más necesarias que nunca", *Carta a las Iglesias* 14(1994)309, 7-9
- ____ "El rico Epulón y el pobre Lázaro en el mundo de hoy", *Carta a las Iglesias* 14(1994)311, 1-4
- ____ "Meditación sobre la ira, el desencanto, el caminar y la esperanza", *Carta a las Iglesias* 14(1994)312, 2-3 Editorial
- ____ "Hacia dónde va la Arquidiócesis", *Carta a las Iglesias* 16(1996)353, 2-3 Editorial
- ____ "A tres años del asesinato de Monseñor Joaquín Ramos", *Carta a las Iglesias* 16(1996)356, 16-30 de junio
- ____ "El padre Rodolfo Cardenal y los sucesos de la Quezaltepec de Santa Tecla", *Carta a las Iglesias* 16(1996)362, 2
- ____ "Entrevista con Monseñor Cabrera, Obispo de Santiago de María", *Carta a las Iglesias* 16(1996)361, 1-15 de sept
- ____ "Aprobación de la pena de muerte El Salvador en el Informe de Desarrollo Humano de Naciones Unidas", *Carta a las Iglesias* 16(1996)363, 3-4
- ____ "'¿No saben leer las señales del cielo?' A propósito del ascenso a General del Señor Arzobispo", *Carta a la Iglesia* 17(1997)370, 16-31 de enero
- ____ "Desacuerdos Iglesia-Gobierno", *Carta a las Iglesias* 19(1999)428, 16-30 de junio
- Cavada Díez, M., "Predicación y profecía Análisis de las homilias de Monseñor Romero", *RLT* 11(1995)34, 3-36
- CEBES, *Nuestro Primer Encuentro Cristiano en las CEB's*, Managua s/f
- ____ *Comunidades Eclesiales de Base, I - iniciación*, Vicaría de Pastoral Arquidiócesis de San Salvador, s/f
- ____ "Mientras vayan caminando proclamen que el Reino de Dios se ha acercado", CEBES, s/f 1986
- ____ *Luz de Ocote Carta de la Iglesia que está al norte del río Torola en Morazán*, Piedrecitas-Managua s/f (ca 1987)
- ____ *Una experiencia de Iglesia*, s/l, s/f (ca 1989)
- ____ *Mártires de El Salvador* (1990)61, enero-febrero
- ____ *Plan Pastoral 1992*, San Salvador 1992
- ____ *Ganando la paz con el pueblo salvadoreño*, s/f, Managua
- ____ "Dios? Revolución? Fe? Evangelización? Reflexiones desde Morazán", s/f
- ____ *Mártires de El Salvador* (1992)75, septiembre-octubre
- ____ "Acompañando la vida Historia de una misión evangelizadora en tiempos de guerra y liberación (dos décadas de experiencia pastoral al norte del departamento de

- Morazán, Diócesis de San Miguel El Salvador C A", en *Mártires de El Salvador* (1992)72, 1-10(I)/ (1992)73, 3-8(II)
- Prncipios de CEBES, s/f, s/l, mimeo
- CEDES, "Pronunciamento del Episcopado salvadoreño del 15 de agosto de 1969", *ECA* 24(1969), nov -dic , 530-532
- "Bisschoppenconferentie van El Salvador Boodschap over de huidige situatie van ons land, Strijden voor rechvaardigheid is geen inmeenging is politiek, 5 maart 1977", *Archief van Kerken* 32(1977)18, 808-813
- "Comunicado de CEDES ante la situación de la CONIP", *ECA* 36(1981)387-388, 114-115
- *Reconciliación y paz en 1986 Carta pastoral ???*
- CEFRAL (Centre France-Amérique Latine), *L'Église d'Amérique centrale et les Droits de l'Homme*, CEFRAL, París 1977
- CELADEC (Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana), "Situación de la Iglesia en El Salvador", Docet, Perú 1977
- Cerini O W / Beltrán E G , "El fenómeno actual de la globalización", *CIAS* 65(1996)456, 399-422 (Argentina)
- Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamérica (eds), "La actuación de la Iglesia salvadoreña en 1987", en *CAICA, La Iglesia en Centroamérica, Guatemala, El Salvador y Honduras -información y análisis*, Centro de Estudios Ecuménicos, A C , Yosemite, México D F 1988, 95-125
- "La Iglesia católica salvadoreña en una sociedad en movimiento", en *CAICA, La Iglesia en Centroamérica Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua, información y análisis*, Centro de Estudios Ecumenicos, A C , Yosemite, Mexico D F 1991, 103-159
- Compañía de Jesús de Centroamérica, "Nicht Rache, aber Gerechtigkeit", *Orientierung* 53(1989)22, 238
- Compañía de Jesus de El Salvador, "Debemos hablar", en *Signos de lucha y esperanza Testimonios de la Iglesia en América Latina 1973-1978*, CEP-25, Lima 1978, 184-187
- Original "Los jesuitas ante el pueblo salvadoreño", *ECA* 32(1977), 3-8
- CRIE, "Entrevista al P Bernal, Antiguo parroco de Apopa", *CRIE* 6(1986)183, 1-3
- "En El Salvador si hay represión contra la Iglesia", *CRIE* 9(1986), junio, 4-5
- Original *Carta a las Iglesias* (1986), marzo
- "La historia la hacen los pueblos' cronología de los principales acontecimientos ocurridos en El Salvador del 11 al 19 de noviembre de 1989 y recuento de algunos pronunciamientos", *CRIE* 13(1989)82-83, 3-10
- Cruz, J M / González, L A , "Magnitud de la violencia en El Salvador", *ECA* 51(1997)588, octubre
- Cuellar, B , "Retos actuales de los organismos de derechos humanos en El Salvador", Instituto de Derechos Humanos de la Universidad Centroamericana 'José Simeón Cañas' (IDHUCA), s/f, San Salvador Mimeo
- D M , "Estados Unidos conocía la violencia de El Salvador", *ECA* 48(1993)534-535, 420-429
- Daltón, R , *Miguel Mármol, Los Sucesos de 1932 en El Salvador*, Casa de Las Américas, La Habana 1983
- Declercq, P , *Het volk van El Salvador De Bijbel opnieuw beleefd*, Ed Lannoo, Brujas 1982
- *La fe de un pueblo. Historia de una comunidad cristiana en El Salvador (1970-1980)*, UCA, San Salvador 1988³
- Del Valle, L G , "Iglesia y Pueblo, ¿que Iglesia? ¿qué pueblo? Iglesia y pueblo", *Senderos* 1(1978)1, 65-78
- Delaney, R J , "Análisis de la función política de una comunidad cristiana de Panamá", *Concilium* 9(1973)84, 21-28 (Artículo que adelanta las conclusiones de su tesis doctoral *Pastoral Renewal in a local church investigation of the pastoral principles involved in the local church of San Miguelito, Panama*, Universidad de Münster, Munster 1973)
- Diarios
- "El Papa vuelve a Centroamérica 13 años después de su llamado ante la teología de la liberación, una Iglesia con problemas aguarda al Santo Padre", *Diario de Yucatán*, 4 de febrero de 1996
- "Monitor", sección dedicada al 25 aniversario de la desaparición de Héctor Gallegos, diario, *El Panamá América*, 9 de junio de 1996, sección B, 1-6
- Die Kirche in Mittelamerika, Wendekreis* 88(1983)7 (Número especial, Suiza)

- Dos Santos, T., *La nueva estructura de la dependencia*, Santiago de Chile 1968
- Durham, W H., *Escasez y sobrevivencia en Centroamérica Orígenes ecológicos de la guerra del fútbol* UCA, San Salvador 1988
- Dussel, E., "Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla", en H J Prien (ed.), *Lateinamerika Gesellschaft-Kirche-Theologie*, vol I *Aufbruch und Auseinandersetzung* Vandenhoeck, Göttingen 1981, 71-113
- _____, *Historia de la Iglesia en América Latina Coloniaje y Liberación (1492-1983)*, Mundo Negro-Esquila Misional, Madrid 1983⁵
- _____, "El Salvador un Job comunitario", *Concilium* 19(1983)189, 416-427
- ECA
- "Presentación", *ECA* 32(1977)348-349, 705-706
- _____, "Pronunciamento de la UCA sobre la Universidad Nacional", *ECA* 33(1978)360, 789-795
- _____, "El Salvador, juicio sobre el año 1978", *ECA* 33(1978)361-362, 865-876
- _____, "Humanizar el conflicto", *ECA* 35(1980)383, 793-798 Editorial
- _____, "Un proceso de mediación para El Salvador", *ECA* 36(1981)387-388, 3-16 Editorial
- _____, "A un año del pacto entre la DC y el ejército", *ECA* 36(1981)389, 119-126
- _____, "Informes sobre la represión en el país", *ECA* 36(1981)389, 231-237 Crónica de enero 1980 a enero 1981
- _____, "Diez tesis sobre un proceso de negociación", *ECA* 38(1983)417-418, 601-628 Editorial
- _____, "La desmitificación del marxismo", *ECA* 38(1983)421-422, 921-930 Editorial
- _____, "Agonía de un pueblo", *ECA* 39(1984)423-424, 1-12 Editorial
- _____, "Encrucijada en El Salvador", *ECA* 39(1984)425, 117-122
- _____, "Partidos de derecha derecha partida", *ECA* 39(1984)425, 123-130
- _____, "La estrategia del FDR-FMLN ante la encrucijada", *ECA* 39(1984)425, 131-137
- _____, "La situación militar", *ECA* 39(1984)425, 138-145
- _____, "Sectores activos no beligerantes en El Salvador", *ECA* 39(1984)425, 146-155
- _____, "La política de EE UU una mirada desde El Salvador", *ECA* 39(1984)425, 156-162
- _____, "¿Hay soluciones para la crisis en El Salvador?", *ECA* 39(1984)425, 163-167
- _____, "Obstáculos para el bien común", *ECA* 51(1996)571-572, 401-414 Editorial
- _____, "La violencia no se combate con más violencia Un llamado a la sensatez", *ECA* 51(1996)569, 149-155 (Pronunciamento de la UCA)
- "El Salvador", en *The Europa World Year Book*, Londres 1993, 1015-1029
- Envío
- "Movimiento popular, una nueva situación" *Envío* 6(1987)69, 21-29
- _____, "Cuatro visitas, cuatro mensajes, Juan Pablo II", *Envío* 15(1996), marzo
- _____, "El Salvador- Conyuntura, estamos a oscuras y vamos a la deriva", *Envío* 15(1996), julio
- Episcopado Centroamericano y Panameño, "Mensaje de la Asamblea Plenaria de las Conferencias Episcopales de América Central y Panamá", *ECA* 25(1970)362 398-401 XIV Asamblea Plenaria, Antigua Guatemala junio 1970
- Erdozain, P., *San Romero de América Das Volk hat dich heiliggesprochen, Die Geschichte des Bischofs Oscar A Romero von San Salvador*, Chrntliche Initiative El Salvador, Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1981
- FECCAS, "III Congreso nacional de campesinos", CEP (ed.), *La Iglesia en América Latina, testimonios y documentos (1969-1973)*, Verbo Divino, Navarra, 1975, 170-180
- FMLN, *Lineamientos para la plataforma electoral*, FMLN, s/l 1993
- Fritsch, E., "Geringe Beteiligung an den Jahrhundertwahlen", *Informationsstelle Lateinamerika (ILA)* (1994)174, 39-40
- G L., "Mons Óscar A Romero nuevo arzobispo de San Salvador, crónica de seis semanas", *ECA* 32(1977)341, 207-210
- Gallardo, H., *Fundamentos de formación política Análisis de coyuntura*, DEI, San José 1990²
- _____, *Crisis del socialismo histórico, Ideologías y desafíos*, DEI, San José 1991
- _____, "Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina", *Pasos* (1994)54, 16-25
- _____, "Elementos de antipolítica en América Latina", *Pasos* (1996)65, 17-26
- _____, "Grito latinoamericano de los excluidos/as", *Pastoral Social* (1999), agosto (Boletín de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil)

- Garretón, M A, "Transformaciones socio-políticas en América Latina (1972-1992)", en J Comblin y otros (eds), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 17-28
- González, L A, "Cruzada contra la delincuencia democracia versus autoritarismo", *ECA* 51(1996)576, octubre
- González Casanova, P, *La hegemonía del pueblo y la lucha centroamericana*, EDUCA, San José 1984
- Gorostiaga, X, "Cuadros sinópticos sobre la coyuntura económica-política, como marco estructural de la evaluación de la Iglesia latinoamericana", en E Tamez/ S Trinidad (eds), *Capitalismo y anti-vida La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses* EDUCA, San José 1978, 175-195
- "Verso politiche alternative per la regione", en X Gorostiaga (ed), *Un'alternativa politica per l'America Centrale* Edizioni Associate, Roma 1986, 25-52
- "La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales", en J Comblin y otros (eds), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 123-144
- "Ciudadanos del planeta y del siglo XXI", *Pastoral Popular* (1995), junio-julio, 23-27 Original *Evio* (1995), marzo
- Grande, R, "Ante la expulsión del P Mario Bernal, Párroco de Apopa (12-2-77)", en AAVV, *Signos de lucha y esperanza Testimonios de la Iglesia en América Latina 1973-1978*, CEP-25, Lima 1978, 256-261
- Guerra, T, *El Salvador en la hora de la liberación*, s/e, San José, 1980
- Guillén, J V, "El Salvador Christian Communities Active in Free Zones (I)", *Latinamerica Press* 15(1983)6, 5-7
- "El Salvador 'Popular Church' defines mission", *Latinamerica Press* 15(1983)7, 3-8
- Gutiérrez, G, "Comunidades cristianas de base, perspectivas eclesiológicas", *Diakonia* 5(1981)19, 24-46 Original *Páginas* (1980)29, mayo
- "Quehacer teológico y experiencia eclesial", *Concilium* 20(1984)196 401-405
- H O, "La Iglesia y los acontecimientos de mayo en El Salvador", *ECA* 34(1979)368, 437-439
- Harnecker, M, *El Salvador movimiento de masas urbano antes y durante la guerra entrevista a Facundo Guardado miembro de la Comisión política de las FPL julio-agosto 1989*, Biblioteca Popular, El Salvador 1989
- *Con la mirada en alto Historia de las FPL Farabundo Martí a través de sus dirigentes*, UCA, San Salvador 1993
- Harto de Vera, F, *El Salvador 1979-1991 la larga marcha de la paz*, (Serie Analisis de la Realidad Nacional), Fundación G M Ungo, San Salvador 1994
- Henriquez, P, *El Salvador Iglesia profética y cambio social*, DEI, San Jose 1988
- Hernández Mart, L, "Hacia un discernimiento de la jerarquía sobre los movimientos comunitarios de base", *Diakonia* 5(1981)19, 47-55
- Houtart, F / Lemerminier, G, "Conscience religieuse et conscience politique en Amérique Centrale", *Social Compass* 30(1983)2-3, 153-174
- Informe de la Comisión de la Verdad 1992-1993, *De la locura a la esperanza, la guerra de 12 años en El Salvador*, DEI, San José, 1993
- Instituto Universitario de Opinión Pública (de la UCA San Salvador), "La violencia en El Salvador", *ECA* 51(1996)569, 240-249
- "Solidaridad y violencia Los jóvenes pandilleros en el gran San Salvador", *ECA* 53(1997)585-586, 695-710
- Midden-Amerika, *Internationale Samenwerking*, (1994) mayo (Número especial La Haya)
- Jerez, C, "Christenen in het ontwikkelingsproces", en, CEBEMO, *Christenen en ontwikkeling, Kongres CEBEMO 1980*, Cebemo-publikatie, Den Haag 1980, 108-115
- Johnstone, I, *Rights and reconciliation UN strategies in El Salvador*, International Peace Academy, Colorado 1995
- Kaufmann, L, "Erzbischof Romero's Zeugnis", *Orientierung* 44(1980)7, 73-75
- "Erinnern wir uns", *Orientierung* 45(1981)5, 49
- "Christus stirbt heute in El Salvador", *Orientierung* 46(1982)6, 69-70 (Entrevista a Plácido Erdozain)
- / Klein, N, "Auf dem Weg zum Frieden in Zentralamerika?", *Orientierung* 52(1988)7, 73-76 (Entrevista a Bernd Päsche)
- Keune, L, *Overleven in oorlogstijd Boeren in El Salvador bieden weerstand aan de ondergang en bouwen een nieuw bestaan op*, Syntax, Tilburg 1997

- Klein, N., "Ignacio Ellacuría als Befreiungstheologe", *Orientierung* 53(1989)22, 240-241
- "Romer's Erbe in Gefahr", *Orientierung* 59(1995)9 112
- "Die richtige Frage", *Orientierung* 61(1997)5, 50-51 (Preocupaciones de Jon Sobrino sobre la re-interpretación de la figura de Mons. Romero y la restructuración de la pastoral por arzobispo del Opus Dei Mons. Sáez Lacalle)
- "Rom-Mexiko", *Orientierung* 61(1997)22, 237-239
- Lateinamerikanische Nachrichten, "El Salvador, Die Geschichte des Massakers in El Salvador 1932 und heute", (1981)90, 57-65
- Lazo M., J. F., "El Salvador, de la locura a la esperanza", *Nueva Sociedad* (1993)127, 158-162
- Leder, D. (ed.), *Ciudad "Segundo Montes" La flor de Izote que rebrota entre ruinas y cenizas*, Menguera-Morazán 1990
- Legarra, Mons. M., "Soliloquio con el Padre Héctor Gallego", *Diálogo Social* (1971), 116-171
- López Vigil, M., "Preguntas frente a la marginación acelerada de América Latina", en AAVV, *Marginación y cristianismo XIV Congreso de Teología, 7-11 septiembre 1994 Madrid*, Centro Evangelio y Liberación, Madrid 1994, 73-96
- / J. Sobrino (eds.), *La matanza de los pobres vida en medio de la muerte en El Salvador*, HOAC, Madrid 1993
- Lungu Uclés, M., *La lucha de las masas en El Salvador*, UCA, San Salvador 1987
- *El Salvador en los 80 contrainsurgencia y revolución* EDUCA/FLACSO, San José 1990
- Llasera, J., "Semana de Pastoral de Conjunto", *ECA* 25(1970)362, 393-394
- M. B., "El enfrentamiento Bloque Popular Revolucionario-Gobierno en el mes de mayo", *ECA* 34(1979)368, 440-442
- Marins, J., "Comunidades eclesiales de base en América Latina", *Concilium* 11(1975)104, 27-37
- Martin-Baro, I., "La guerra civil en El Salvador", *ECA* 36(1981)387-388, 17-32
- Matínez Guzmán, P., "Hay una Iglesia viva en El Salvador", *Cencos Iglesias* 3(1986)31, 10-11
- McGrath, Mons. M. G., "El documento final de Puebla", *Senderos* 3(1980)7, 4-21(I)/ 3(1980)8, 69-99(II)
- Meléndez, G., "Iglesia Católica y conflicto social en América Central", *Cristianismo y Sociedad* 24(1986)89, 23-48
- / Richard, P. (eds.), *La Iglesia de los pobres en América Central Un análisis socio-político y teológico de la Iglesia centroamericana (1960-1982)*, DEI, San José 1982
- "Para entender la crisis regional", *Cristianismo y Sociedad* 28/1(1990)103, 7-18
- "La iglesia católica centroamericana en la década de los ochenta", *Cristianismo y Sociedad* 28/1(1990)103, 19-40
- Mendoza Sadaba, A., "La Iglesia en El Salvador", *Informes de Pro Mundi Vita América Latina*, (1982)29, 1-37
- Menjívar, R., "El Salvador the smallest link", en Tricontinental Society (ed.), *Revolutionary strategy in El Salvador*, Tricontinental Society, London 1980, 3-10
- Mesters, C., "La Biblia libros de los pobres, Visita de Carlos Masters a las comunidades de El Salvador", *Carta a las Iglesias* 9(1989)193, 9-15
- Molineaux, D., "Salvadoran Jesuit describes stalemate in civil war, evaluates church's role, LP interview with Ignacio Ellacuría", *Latinamerica Press* 18(1986)10, 5-6
- Montes, S., *El Salvador las fuerzas sociales en la presente coyuntura (enero 1980 a diciembre 1983)*, publicaciones del Departamento de Sociología y de CC PP, UCA, San Salvador 1984
- *El Salvador 1985, desplazados y refugiados*, UCA, San Salvador 1985
- *El Salvador 1986, en busca de soluciones para los desplazados*, UCA, San Salvador 1986
- *El Salvador 1987, salvadoreños refugiados en los Estados Unidos*, UCA, San Salvador 1987
- *El Salvador 1989, las remesas que envían los salvadoreños de Estados Unidos Consecuencias sociales y económicas*, UCA, San Salvador 1990
- / Innocenti, Z. del Artiga-González, A. (eds.), *Sociología latinoamericana (sociología II)*, UCA, San Salvador 1993 (Selección de lecturas)
- Montgomery, T. S., *Revolution in El Salvador, Origin and Evolution*, Westview Press, Boulder Colorado 1982
- Montoya, A., "La vida en la Comunidad Segundo Montes, prototipo de la nueva economía popular", *ECA* 48(1993)534-535, 437-444

- ____ "La comunidad Segundo Montes", *ECA* 49(1994)543-544, 67-79
- Moreno Coto, I., "El Salvador coyuntura Izquierda y derecha en el vendaval pre-electoral", *Envío* (1998), junio
- ____ "Reflexiones después del huracán electoral", *Envío* (1999), abril
- Murray, K., *El Salvador, peace on trial*, (an Oxfam country profile), Oxfam, Oxford 1997
- Navarro, V., "Genocide in El Salvador", *SEDOS-Bulletin* (1981)14, 276-278
- Nederlandse Commissie Buitenland, "El Salvador Christenen en de opstand van het volk", *Informatedienst NMR* 5(1981)4-6, 9-13
- Opazo Bernaldes, A., "Crisis del social cristianismo y nuevas prácticas políticas de los cristianos", *Estudios Sociales Centroamericanos* 10(1981)28, 43-68
- ____ "Hacia una comprensión de la religión de los oprimidos", *Estudios Sociales Centroamericanos* 11(1982)33, 11-58
- ____ "Las condiciones del surgimiento de una Iglesia Popular", *Estudios Sociales Centroamericanos* 11(1982)33, 273-310
- ____ "El movimiento religioso popular en Centroamérica 1970-1983", en D Camacho/ R Menjivar (eds.), *Movimientos populares en Centroamérica*, EDUCA/FLACSO, San José 1985, 143-199
- ____ "La Iglesia y el pueblo como sujeto político", *Polémica* 3(1987), 2-14
- ____ *Panamá La Iglesia y la lucha de los pobres*, (col Sociología de la religión, Iglesia y Pueblo), DEI, San José, 1988
- Pixley, J., "Una lectura teológica de la religión en Centroamérica hoy", *CRIE* (1993)119, 1-6
- Presbíteros y religiosas de la Diócesis de Santa Rosa, "Pronunciamento del presbitero y las religiosas de la diócesis Santa Rosa de Copán, ante la matanza del Río Sumpul", *ECA* 35(1980)380, 635-636
- Proceso (UCA San Salvador), "1999 un año incierto para la democracia", *Proceso* (1999)884, diciembre (Editorial)
- Radio Venceremos/ Romerostichting Gent Roger Ponsele, *priester in bevrijd gebied*, Gantes s/f (Entrevista efectuada en 1982)
- Ramos, C G., "Denuncia Rivera y Damas atropellos de soldados contra la población" *CRIE* 9(1986)188, 4
- ____ "El Salvador-Coyuntura", *Envío* (1996), marzo
- ____ "El reto de la delincuencia", *Envío* (1996), mayo
- Ribera, R., "El 'signo de los tiempos' en el devenir del tiempo histórico El Salvador de 1960 a 1994 crisis, guerra, transición", *Realidad* (1994)38, 217-259
- Rivera y Damas, Mons A., "Labor pastoral de la Arquidiócesis de San Salvador especialmente de las comunidades eclesiales de base en su proyección a la justicia", *ECA* 32(1977)348-349, 805-814
- Rosa Chávez, Mons G., "De la locura a la esperanza", *Perspectiva Centroamericana* 4(1996)11, 11-17 Publicado también en *Carta a las Iglesias* 16(1996)356, 7-10
- Robinson, W I., "Nueve tesis sobre nuestra época", *RELaT* 163
- Saeyns, H., "Roger Ponsele, priester in El Salvador Kiezen tussen veilig thuis of guerrilla", *Bijeen* 19(1986)3, 12-13
- Samandú, L E., "El surgimiento de un movimiento cristiano revolucionario en las sociedades centroamericanas", s/l, s/f Cap III mimeo
- ____ / Siebers, Hans, "The struggle for life within the Central American society in crisis", *Exchange* 15(1986)43-44, 7-50
- ____ "Religión e identidades en Centroamérica", *Cristianismo y Sociedad* 29(1991)109, 67-85
- Schipani, D S / Freire, P., *Educación, libertad y creatividad Encuentro y diálogo con Paulo Freire*, Universidad Interamericana de Puerto Rico, San Juan 1997²
- Serrano, P., "Independencia y liberación, Pensamiento y praxis de las Comunidades Eclesiales de Base de El Salvador, CEBES (III)", *CRIE* (1993)315, 4-5
- ____ "Las Comunidades Eclesiales de Base en El Salvador", *Carta a las Iglesias* 16(1996)361, 10-11
- Servicio Informativo sobre América Central
- "Reflexion pastoral de la Iglesia salvadoreña", *SISAC* (1986)71, 40-42
- ____ "La experiencia de las comunidades eclesiales de Oriente", *SISAC* (1986)71, 40-47
- ____ "Como es la Iglesia que acompaña a su pueblo", *SISAC* (1986)71, 48-59
- ____ "Da Rebelia Agraria à Revolução", *SISAC* (1986)86, 9-21 (São Paulo)

- Silva Gotay, S., *El pensamiento revolucionario en América Latina y el Caribe*, CEHILA/Caribe, Río Piedras, Puerto Rico (1981) 1983²
- Sol, R., *Para entender El Salvador*, DEI, San José 1980
- Stieler, H.-G., "Die Christendemokraten Lateinamerikas in den achtziger Jahren", *Asien, Afrika, Lateinamerika* 15(1987)6, 1056-1065
- Torres-Rivas, E., *Interpretación del desarrollo social centroamericano*, FLACSO (1969) 1989¹²
- *Crisis del poder en Centroamérica*, EDUCA, San José 1981
- "¿Quién destapó la caja de pandora?", en D. Camacho/ M. Rojas (eds.), *La Crisis Centroamericana*, FLACSO/EDUCA, San José 1984, 23-51
- "Introducción a la década", en E. Torres-Rivas (ed.), *Historia General de Centroamérica*, Sociedad Estatal Quinto Centenario/ FLACSO, Ed. Siruela, Madrid 1993, vol. VI, *Historia inmediata (1979-1991)*, 11-33
- "Dilemas de la postguerra en Centroamérica", *European Review of Latin American and Caribbean Studies* (1995)58, 7-21
- "Los desafíos del desarrollo democrático en Centroamérica", *Anuario de Estudios centroamericanos* 22(1996), 7-40
- UCA-Editores, *Rutilio Grande, Mártir de la evangelización rural en El Salvador*, (Iglesia en América Latina 2), UCA, San Salvador 1978
- Vargas, H.M. "Maquilas desarrollo versus condiciones laborales", *ECA* 51(1996)575, 695-710
- Vega, J.R., "Evolución sociológica de la fe Situación social de la Iglesia salvadoreña", *ECA* 27(1972), 281-283
- Ventura, M. y otros, "La Iglesia de los pobres en Morazán", *Carta a la Iglesias* 9(1989)188, 8-14
- Vigil, J.M., "Apuntes de eclesiología para tiempos revolucionarios", *Amanecer* (1987)48, 22-28
- / Torrellas Angel, *Misas centroamericanas, transcripción y comentario teológico*, Centro Ecueménico Antonio Valdivieso (CAV)/ Comunidades Eclesiales de El Salvador (CEBES), Managua 1988
- Villacorta, C.L., "La experiencia de El Castaño", *ECA* 25(1970)362, 395-397
- Werkmappe Salvodanische Passion*, Oscar Arnulfo Romero Bischof und Mártir +24 März 1980, *Weltkirche* (1990)75, febrero
- Wilke, D., "Die Militarisierung Mittelamerikas und der Karibik durch die Reagan-Administration", *Asien, Afrika, Lateinamerika* 13(1985), 99-108

SAMENVATTING

Kerk: identiteit, missie en getuigenis

Contextuele analyse van de bevrijdingsecclesiologie van Jon Sobrino

In voorliggend onderzoek bestudeer ik op systematische en kritische wijze de bevrijdingsecclesiologie (BE) van Jon Sobrino, die hij vanuit de context van El Salvador geschreven heeft. De volgende vragen worden onderzocht: Is de BE van Sobrino gesitueerd in de socio-politieke en kerkelijke context van El Salvador en zo ja, hoe? Geeft Sobrino op kritische en opbouwende wijze antwoord op de uitdagingen die voortkomen uit die context? Wat zijn de basiselementen van zijn discours? Naast het doen van onderzoek om antwoord te kunnen geven op deze vragen, heb ik getracht zijn ecclesiologisch discours in een geordende vorm te presenteren. Dat betekent een analyse van de verzameling van zijn reflecties (met een totale omvang van meer dan 250 publicaties) en een reconstructie van gemeenschappelijke noemers.

De chronologische structurering van het materiaal, lopend van de zestiger tot in de negentiger jaren, is het presentatieprincipe van deze systematisatie. Op deze manier volg ik het ontstaansproces van de BE in relatie tot de ontwikkeling van de Salvadoraanse historische context. Dat maakt de realisatie van een contextuele analyse mogelijk, waarin de relatie van de BE van Sobrino tot de socio-politieke en kerkelijke Salvadoraanse context, centraal staat. Vanuit dit perspectief bestudeer ik de relatie tussen de inhoud en de theorieën van de BE en tussen de context en de praktijken van bevrijding. Vanuit deze handelwijze definieer ik de belangrijkste karakteristiek van de BE van Sobrino: haar kerkelijke en sociale relevantie en haar methodologische en thematische consistentie.

De studie bestaat uit vier delen. Deel I omvat de zeventiger jaren, deel II de tachtiger jaren, deel III de negentiger jaren. Deze drie delen zijn steeds op dezelfde wijze gestructureerd. Elk deel bestaat uit drie secties. De eerste sectie van elk deel bestaat uit een inleiding in de socio-politieke en kerkelijke context. De tweede sectie is een compilatie van de bijdragen van Jon Sobrino aan de identiteit, missie en getuigenis van de kerk. En in de derde sectie van de delen I-III interpreteer, typificeer en evalueer ik de bijdragen van Sobrino aan de bevrijdingspraktijk. In deel IV analyseer ik de methodologische en thematische consistentie van de BE van Sobrino. Hieronder volgt de inhoud van elk deel.

De zeventiger jaren

Deel I behandelt het ontstaan van de BE in El Salvador in de zeventiger jaren. In de introductie tot de socio-politieke en kerkelijke context (hoofdst. 1) analyseer ik het fenomeen van de opkomst ('irrupcion') van de armen en hun deelname aan het ontstaan van (de opkomende) volksorganisaties en kerkelijke basismilieus. De socio-politieke activering van de armen is gebonden aan een socio-politiek erfgoed en aan vernieuwingen die door een reformistische, een ontwikkelings- en een sociaal-christelijke ideologie in gang waren gezet. Al deze ideologieën mislukken, want ze slagen er niet in de onrechtvaardige structuren die de staat regeren, te overwinnen. In dezelfde tijd, als deze ideologieën uiteen vallen, versterkt zich een politieke beweging die uitgaat van het volk ('lo popular'). Ook ontstaat er een christendom, dat streeft naar rechtvaardigheid in samenhang met een veranderingsproces in de Salvadoraanse kerk in de tweede helft van de twintigste eeuw. De kerk verlaat langzaam de tijd van het koloniale christendom ('cristiandad colonial') en is omgeven door coöperatieve praktijken, vanuit een neo-christelijk model, dat in politieke termen

als sociaal christendom wordt gekarakteriseerd. In de zestiger jaren vinden grote vernieuwingen in de katholieke kerk plaats: het tweede Vaticaanse Concilie, de encycliek *Populorum progressio*, de conferentie van het Latijns-Amerikaanse Episcopaat in Medellín en het ontstaan van de bevrijdingstheologie. Geleidelijk aan vindt een toenadering tot het volkse plaats, wat uitmondt in een nieuw religieus, politiek, en populair bewustzijn in al de groepen die bezig zijn met sociaal-christelijke praktijken: kerkelijke basissgemeenschappen, pastoraal werkers, priesters, religieuzen en zelfs leden van de bisschoppenconferentie. Deze vernieuwingen zetten aan en helpen tot een consolidering van het pastoraat van de kerkelijke basissgemeenschappen -1968- en tot een verbond van al de groepen die betrokken zijn bij de bevrijdende praktijken verzameld onder de naam 'kerk van de armen' -1976-. Met de pastorale inspanning van de aartsbisschop Mons. Óscar Romero -1976 tot 1980- versterkt de Salvadoraanse kerk de relatie tussen de christelijke en sociale basis van de kerk en de staat, en de verarmde meerderheid van El Salvador. Mons. Romero geeft een zin aan de kerkelijke basissgemeenschappen en richt de praktijk van de kerkelijke basissgemeenschappen en andere groepen van christenen naar het profetische doel van dienst en begeleiding aan de noodlijdende meerderheid. Op deze manier nemen christenen deel aan volksbewegingen, als het enige mogelijke alternatief om een maatschappij met menselijke en christelijke waarden te stichten. Door de dienst aan de bevrijding van de armen ontstaan grote spanningen tussen de kerk van de armen enerzijds en de regering en andere delen van de katholieke kerk anderzijds. Met name het aartsbisdom van San Salvador verliest de steun van de regering die zich bedreigt voelt door de socio-politieke gevolgen van de keuze voor de armen. Voor de kerk van de armen begint er een tijd van vervolging, clandestiniteit en martelaarschap. Desondanks wint de kerk van de armen aan de 'onderkant' van de bevolking sterk aan aanzien: ze komt dichtbij het vervolgd en gemassacreerde volk en dat op een oprechte wijze, want ze is solidair met hen in leven en dood.

De kerkelijke praktijken die bedoeld zijn om de armen te bevrijden van alle verdrukking zijn benut door Jon Sobrino om het Latijns-Amerikaanse model van de kerk van de armen te legitimeren (hoofdst. 2). Met behulp van andere modellen van de kerk die uitgaan vanuit de ontwikkeling van de ecclesiologie tot het tweede Vaticaanse Concilie en het document van Medellín onderstreept hij de kerkelijke identiteit van de kerk van de armen. Belangrijk is zijn reflectie over de term *kerk van de armen* met betrekking tot de primitieve gemeenschappen en de christologie van de historische Jezus, zijn trinitarische benadering van de goddelijk deugden en zijn visie op de samenhang van de kerk van de armen met de theologie van het Rijk van God en de christologie. Dit resulteert in een onderbouwend deel waarin hij zijn contextualisatie van de ecclesiologie vanuit Latijns-Amerika legitimeert. Peilers van die contextualisatie zijn: a) de kerk, volk van God, krijgt vorm als kerk van de armen, en b) de kerk van de armen herwint de oorspronkelijke identiteit van de kerk, en veroorzaakt daarmee de 'opstanding van de echte kerk'.

In dezelfde tijd volgt Sobrino de missie van de kerk van de armen met bijzondere aandacht (hoofdst. 3). Wat hij vaststelt over de identiteit van de kerk van de armen, wordt nu geverifieerd aan hand van de missie. De kerk van de armen heeft een evangelisatorische praxis verricht, met als doel het Goede Nieuws te brengen en de bevrijding van de armen aan te moedigen. Door haar missie historiseert de kerk van de armen de kerkelijke identiteit (één, heilig, katholiek, en apostolisch) en heeft zij echte aandacht voor haar theologische realiteit (geloof, hoop en liefde). Geïnspireerd door de waarde van het Rijk van God, wil de kerk van de armen meehelpen aan de bevrijding van een verdrukte socio-politieke werkelijkheid. Dat betekent concreet dat de kerk van de armen, door haar missie te volgen, bevrijdende praktijken ontplooft: ze verdedigt het recht van boeren om zich te organiseren, begeleidt hun volksorganisaties op een kritische en solidaire manier ('pastoraal de acompañamiento') en waardeert de

deelname van christenen in kerkelijke basisgemeenschappen. Door het pastoraat van Mons Romero heeft de kerk van de armen het land op massieve wijze geëvangeliiseerd, de onrechtvaardigheid aan de kaak gesteld en de transformatie van de maatschappij geëist, om ruimte te geven voor de komst van het Rijk van God

De kerk van de armen heeft een bevrijdende missie ontplooid, maar tegelijkertijd geleden onder het binnen-kerkelijke conflict en de vervolging door de regering van El Salvador en een extreemrechtse groepering in dit land (hoofdst. 4). Jon Sobrino legt uit dat de kerk van de armen lijdt door haar nabijheid bij het volk, haar christelijke geloof en het feit dat ze haar wortels heeft in de optie van de armen zoals beschreven in de documenten van Medellín en Puebla. Enerzijds is er de afwijzing door een kerkelijke groepering die vooral bezorgd is om het institutionele deel van de kerk, een groepering die geen positieve indruk van de missie van de kerk van de armen heeft, omdat ze in de kerk van de armen horizontalisme vaststelt dat een gevaar is voor het geloof en de kerkelijke eenheid. Ook degenen die alleen zorg dragen voor het institutionele deel van de kerk denken dat de optie voor de armen gevaar impliceert, de kerk wordt bedreigd door haar deelname aan de politiek. Anderzijds wordt de kerk van de armen vervolgd met als doel haar in haar missie te laten stoppen en de onrechtvaardige structuren van de Salvadoraanse staat en maatschappij te beschermen. Degenen die haar vervolgen zijn dezelfde machten die de armen vervolgen en onderdrukken. Je kunt dan ook zeggen dat het bloed en het leed van de kerk van de armen getuigenis zijn van haar ultieme solidariteit met de Salvadoranen.

Nadat ik de ecclesiologische bijdragen van Sobrino heb gepresenteerd, interpreteer ik deze op een systematische manier (hoofdst. 5). In dit hoofdstuk stel ik daarom allereerst de centrale kenmerken en de relevantie van zijn BE vast. Typisch voor de BE van Sobrino tijdens de zeventiger jaren is zijn bijdrage tot de justificatie van de kerk van de armen als een kerk die de identiteit van de kerk waarmaakt in de Latijns-Amerikaanse wereld. Sobrino baseert zijn betoog hiervoor op concrete contextuele situaties van El Salvador. Van daaruit legitimeert hij een ecclesiologische ruimte voor de praktijk van bevrijding op verschillende gebieden: de armen moeten worden bevrijd van de zonde die het Rijk van God negeert; de kerk van de zonde die haar verhindert een doeltreffend werktuig van heil te zijn; de ecclesiologie moet teruggaan naar haar oerbronnen en de onmiskenbare worteling van de kerk in de actualiteit verdisconteren. Voor wat betreft de relevantie van zijn ecclesiologie, ontwikkelt Sobrino in de tweede helft van de zeventiger jaren een BE, waarmee hij de eis om het christelijke geloof gestalte te geven als een praxis van de bevrijding van de armen in El Salvador, expliciteert, onderbouwt en verrijkt. Middels suggesties en theologische fundamenteën, geeft zijn BE antwoord op de belangrijkste vraagstukken van de Salvadoraanse maatschappij en kerk. Bovendien onderstreept hij het belang van de grote problemen van El Salvador die in rekening genomen dienen te worden, wil de kerk temidden op een waarlijke en doeltreffende manier haar werk doen.

De tachtiger jaren

Deel II gaat verder met de kerk van de armen in de tachtiger jaren, jaren van bloedige vervolging. Dit deel begint met een inleiding in de socio-politieke en kerkelijke context van El Salvador in de tachtiger jaren (hoofdst. 6). Wat de socio-politieke context aangaat, heeft El Salvador een proces vol lijden doorgemaakt, waarin na een tijd van gewapend geweld, de weg is vrijgemaakt voor een politieke openheid en een participatieve maatschappij. Deze burgeroorlog kost ca. 70 000 doden, meer dan een miljoen vluchtelingen naar binnen- en buitenland en verarmt de ontwikkelingsperspectieven van het land enorm. De binnenlandse gevoeligheid voor de vrede, de internationale bemiddeling en het einde van de koude oorlog spelen een grote rol bij het tot stand komen van een vredesverdrag. In de kerkelijke context begeleidt de kerk van de armen het volk in zijn zoeken naar een ruimte van socio-

politieke bevrijding Dat is reden om deze te onderdrukken, te vervolgen, te martelen en bijna te ontmantelen De geschiedenis in de tachtiger jaren betekent voor de kerk van de armen een omslag in haar praktijkervaring en haar geloof en forceert haar een meer radicale positie in te nemen De kerk-interne politiek laat zich ook voelen. In de priesteropleidingen wordt het verboden om een theologie te onderwijzen, die in staat is het geloof met de hoop en de strijd van het volk te verenigen De clerus die daaruit voortkomt is niet in staat de realiteit van El Salvador waar te nemen in het licht van het geloof Er worden ook bisschoppen benoemd met een traditionalistische mentaliteit, met als gevolg dat de kerk van de armen in de jaren negentig een minderheid wordt, waarop vooroordelen rusten en waaraan institutionele wordt geweigerd de kerkelijke autoriteiten erkennen haar lijden en opofferingen niet, evenmin als de begeleiding die ze geeft aan de christenen in deze controversiële tijd In de negentiger jaren gaan de kerkelijke basisgemeenschappen hun situatie als verweesd (wees geworden) kenmerken

Onder de titel 'kerk van de armen, geïncarneerd in de wereld van de armen', begint de studie naar de bijdragen van Sobrino tot de ontwikkeling van een gecontextualiseerde ecclesiologie in Latijns-Amerika (hfst 7) In de tachtiger jaren ontwikkelt de theoloog aan de UCA een groot deel van de thema's die hij in de loop van de zeventiger jaren aankondigde Met deze thema's vestigt hij zijn ecclesiologie en stelt hij een theoretische basis voor waarmee de kerk van de armen verder kan blijven bestaan als een ware kerk temidden van het drama van de bloedige burgeroorlog Zijn centrale thema is de opbouw van de kerk van de armen vanuit de situatie van de armen, een situatie die hij nu als kruisiging kenmerkt Daarbij ontwikkelt hij andere subthema's zoals het beeld van God in de kerk van de armen, de spiritualiteit van de kerk van de armen en de tekenen van de tijd Ook doet hij een aantal aanbevelingen die erop gericht zijn te bevorderen dat de kerk van de armen zich als ware kerk constitueert Zijns inziens doet ze dit als ze a) zich incarneert in de kruisiging en hoop van het Salvadoraanse volk, b) zich ervoor inspant dat het leven dat God geeft, voor iedereen bereikbaar is, c) zich solidair opstelt met het gekruisigde volk en helpt bij de bevrijding uit vormen van onderdrukking, d) haar christelijke identiteit terugwint en haar beslissingen neemt vanuit de tekenen van de tijd, Jezus en het Rijk van God

Als de incarnatie in de wereld van de armen en in de kruisiging van het volk een bevrijdend kerkelijke model inspireert, dan kan de kerkelijke missie, volgens Sobrino, niet anders dan het leven van de armen verdedigen en de vrede in El Salvador begunstigen (hoofdst 8)

In de eerste plaats is er aan het begin van de tachtiger jaren, als de burgeroorlog woedt, de noodzaak voor de kerk om zich erop te richten de dood, marteling, het onwettige gevangennemen en de verdwijningen van veel burgers te voorkomen Dat betekent dat de missie van de kerk van de armen niet alleen te maken heeft met de socio-politieke processen waardoor ze ontstaan is de opkomst van de armen en de uitdaging vanuit structuren die onrechtvaardigheid en onderdrukking in stand houden Vandaar dat de Jezuiet-theoloog voorstelt dat de missie van de kerk van de armen zich erop moet richten om echt leven te generen temidden van bedreigingen en kruisigingen Hij zet de kerk van de armen aan om temidden van die grote gevaren en twijfels, toe te laten dat haar missie wordt bevorderd door de liefde van degenen die vandaag de dag in plaatsen van verdoemenis leven In deze missie bevindt zich een centraal element van de kerkelijke heiligheid de zoektocht naar een menselijk leven voor de armen is een opdracht die de kerk dichtbij Jezus en het Rijk van God brengt In de tweede plaats, is er in het begin van de tachtiger jaren de noodzaak om een strategie te ontwikkelen om de burgeroorlog te beëindigen Om dat te bereiken ontwikkelt Jon Sobrino een visie op de kerkelijke missie die erop gericht is om te bemiddelen tussen de verschillende groeperingen die verward zijn in de

burgeroorlog; een missie om deze oorlog te humaniseren en om de vredesdialog te bevorderen

De burgeroorlog treft de kerk van de armen op een doordringende manier haar structuren zijn bijna vernietigd (hoofdst. 9) Vooral de staatsrepressie legt veel van haar activiteiten lam, veroorzaakt een politieke radicalisatie onder haar leden en stelt hun geloof, hoop en solidaire eenwording met een eveneens verdrukt volk op de proef. Met zijn ecclesiologische bijdragen steunt Jon Sobrino de vervolgte kerk en stelt hij criteria op om de socio-politieke realiteit te analyseren vanuit de oorsprong en effecten van de vervolging. Hij onderzoekt ook de rol van de algemene kerkelijke missie in El Salvador vanuit het perspectief van de burgeroorlog, de vervolging van de kerk van de armen en het intra-kerkelijke conflict. En hij geeft een christelijke zin aan het lijden van de vervolgd, gemarteld.

Deel II sluit af met een synthetische interpretatie van de thema's, interpretaties en centrale bijdragen van de BE van Sobrino, uitgaand van hun relevantie voor de praktijk van bevrijding in El Salvador (hoofdst. 10). Zijn ecclesiologische reflecties in de jaren tachtig worden gekenmerkt door het specificeren van een Salvadoraanse context, die hij tot nog toe in zijn geschriften vooronderstelde (maar niet expliciteerde). Hierin laat zich een nieuw accent waarnemen dat de reflecties onderscheidt van die in de zeventiger jaren, waarin het grootste deel van zijn publicaties gewijd is aan onderwerpen als armoede, verdrukking en bevrijding in Latijns-Amerika. De theoloog-Jezuïet pleit voor de opbouw van een rechtvaardige maatschappij, waarin het leven en de waardigheid van de armen gerespecteerd wordt. Zijn accent blijft hij leggen op de missie van de kerk. Daar komt nog bij dat hij nu, in vergelijking met het voorafgaande decennium, meer aandacht schenkt aan de reflectie op de vervolging en de marteling van de kerk van de armen in El Salvador. Dat laatste illustreert het effect van de burgeroorlog op zijn BE. Hij wil dat de kerk het recht op leven dient dat alle lijdende, vervolgte en bedreigde Salvadoranen hebben. Met dit doel voor ogen, theologiseert hij de Salvadoraanse politieke en kerkelijke realiteit en ontwerpt hij theoretische criteria voor een praxis van bevrijding vanuit het perspectief van de verdediging van het leven. Precies hier vinden we de concretisering van zijn voorstel om de missie van de kerk te richten op de ondersteuning van de verzoening en de pacificering van de Salvadoraanse maatschappij, en dit met waardering van het voorbeeld van degenen die het leven verliezen omdat ze naar een rechtvaardig leven voor de armen streven. In de jaren tachtig kenmerkt Sobrino's BE zich door de aandacht voor het probleem dat armen het leven verliezen en de intentie een theoretisch kader te ontwikkelen waardoor de kerk van de armen het proces van vrede en verzoening kan begunstigen. Zijn betoog over de BE wordt radicaler en wijdt zich, op een expliciete manier, aan de socio-politieke onderwerpen van het centraalamerikaanse land. Dit kenmerk laat de reikwijdte -relevantie- zien van zijn BE voor de bevrijding in El Salvador. Zijn interpretaties van de realiteit hangen samen met de Salvadoraanse gebeurtenissen, die ik beschreef in de inleiding op de context van de jaren tachtig (hoofdst. 6). Zijn bijdragen weerspiegelen de grote problemen van El Salvador die hij vanuit een socio-politiek en theo-ecclesiologisch perspectief waarneemt. Met zijn reflecties over de dood van de armen, richt hij zijn kritiek aan de regering, stelt hij het geweld aan de kaak en doet hij aanbevelingen om de symptomen en de oorzaken van de burgeroorlog te beeindigen. En met zijn aandringen op de noodzaak om de waarheid terug te winnen, werkt Sobrino eraan mee dat de Salvadoraanse realiteit waargenomen kan worden als één waarin ook dood en verdrukking plaatsvinden.

De negentiger jaren

Deel III begint in november 1989, met het martelaarschap van de jezuïetengemeenschap van de UCA. Dit gebeuren, en ook het feit dat nationale en buitenlandse regeringen het later in de doofpot stoppen, bevestigt hun angst voor een

geloof dat zoekt naar socio-politieke bevrijding. In het eerste hoofdstuk bestudeer ik de socio-politieke en kerkelijke ontwikkeling in El Salvador in de jaren negentig. In El Salvador wordt het laatste decennium van de twintigste eeuw gekenmerkt door het begin van grote veranderingen. Met grote passen stapte het land uit de situatie van burgeroorlog en richtte zich op een democratische weg, waar ruimte is voor de deelname van de oppositie. Deze democratisering wordt overschaduwd door de kracht van de lokale en mondiale markt. Het politieke beleid dat ontstaat onder de druk van de neoliberale markteconomie, belemmert het streven naar een oplossing van de problemen die de burgeroorlog veroorzaakten: armoede, onrechtvaardige verdeling van het land, het monopolie van de hoge klassen op de macht. De nieuwe Salvadoraanse democratie, met de parlementaire deelname van het FMLN-FDR, kan de verwachtingen van het volk niet waarmaken. Daar komt nog bij, dat interne tegenstellingen in de oude guerrilla-organisatie er toe hebben geleid dat de rechtse groeperingen tot nog toe de regering (waarvan de politiek nauwelijks iets anders inhield dan resources te investeren in de maximalisatie van de winst) controleren. De aandacht van de problemen van het grootste deel van de Salvadoranen heeft niet hun prioriteit. De armoede blijft dan ook nog steeds groeien. Deze situatie is een kiem voor ontevredenheid. Veel mensen zien geen uitweg meer. Vooral de jongeren organiseren zich in bendes, die naast andere gewelddadige groepen (doodskaders en georganiseerde criminelen) dagelijks evenveel slachtoffers maken als de burgeroorlog in haar tijd. Deze gebeurtenissen hebben ook invloed op de Salvadoraanse kerk, in het bijzonder op de leden van de kerk van de armen. Het martelaarschap van de jezuïeten van de UCA (1989) genereert, op een symbolische manier, de zekerheid dat de burgeroorlog tot een einde moet komen omdat er ondanks zoveel wapengekletter en zoveel doden nog steeds geen winnaars zijn. De kerk speelt een actieve rol in de voorbereiding van een vredesakkoord. Ook richt ze haar missie erop om nationale en internationale politieke leiders te overtuigen van de noodzaak om de oorlogsmisdaden te onderzoeken. Aan de andere kant heeft de kerk van de armen ook veel tijd nodig om zich te herstellen van het verlies van de intellectuele steun die de jezuïeten van de UCA haar boden. Dit verlies, de crisis in kerkelijke basissgemeenschappen en de volksorganisaties, de wijding van priesters die niet op de hoogte zijn van de inhoud van de documenten van Medellín en het gebrek aan steun van de nieuwe aartsbissschop van San Salvador, verzwakken de kerk van de armen op een doordringende wijze. De kerk van de armen telt nu weinig leden meer. Bij de leden die blijven groeit langzaam een nieuw besef om een christelijke missie op gang te brengen, die zich bezig houdt met de dagelijkse asymmetrieën en de kleinschalige vormen van verzet op het gebied van de economie, de cultuur, de politiek, het feminisme en op het etnische en sociale vlak.

De ecclesiologische bijdragen van Sobrino aan de Salvadoraanse realiteit en aan de geopolitieke veranderingen van de negentiger jaren, zijn gebaseerd op wat hij het *principio medelijden* ('principio misericordia') noemt (hoofdst. 12). De sociale werkelijkheid, zo zegt hij, wordt gekenmerkt door ellende en dood. Er zijn weliswaar theologen die zich daarmee bezighouden, maar hun antwoorden monden uit in onverschilligheid over of legitimatie van de onderdrukking. Als correctie hierop, verdedigt Sobrino het inzicht dat de theologische rede (*razón*) moet vertrekken vanuit de lijdenden, de slachtoffers, en dat het 'medelijden' de centrale categorie voor ecclesiologische reflectie moet zijn. Met hulp van deze uitgangspunten ontwikkelt hij een ecclesiologisch model, dat de kerk van de armen opvat als een gekruisigd volk. Dit houdt in dat de kerk in de verwerkelijking van haar identiteit, een nieuwe centrale notie vindt in het medelijden: de kerk van het medelijden realiseert zich volgens een patroon van ontroering ('*conmovido*') en hoop ('*esperanzado*'). Op deze manier laat ze zich ontroeren door de ontmenselijking die de slachtoffers te verduren krijgen en de alternatieven waarvan ze dromen en die ze zelf aanreiken. Geïnspireerd door het

medelijden vindt de kerk haar identiteit in onze dagen en een elementaire oriëntatie om de wereld te sensibiliseren

Met een door het principe medelijden geïnspireerde ecclesiologie, wil Sobrino een medelijdende praxis stimuleren en bewerkstelligen - een praxis die ontroert ten gunste van de gekruisigde slachtoffers die de kerk in staat stelt de wereld menselijk te maken (hoofdst. 13) De ontroering ten gunste van slachtoffers is binnen zijn ecclesiologie een basiselement van de kerkelijke missie. Deze ontroering stelt de kerk in staat om aan twee eisen tegemoet te komen, die Sobrino belangrijk vindt

Ten eerste, de noodzaak om onderscheid te maken tussen de verschillende soorten van onderdrukking en dat onderscheid uit te drukken door het gebruiken van de term 'slachtoffers'. a) 'slachtoffers' omvat niet alleen de armen -de economische slachtoffers- en drukt de waarneming uit van nieuwe subjecten van de kerkelijke praxis; b) de diversiteit aan subjecten die de term slachtoffers inhoudt, drukt uit dat ze dragers zijn van hoop voor allemaal, c) 'slachtoffers' verwijst op een betekenisvolle manier naar een menselijke realiteit die in staat is om de onverschilligheid te doorbreken van degenen die zijn gewend aan het bestaan van armen

Ten tweede draagt de ontroering ten gunste van slachtoffers ertoe bij de hoop en de utopie voor de kerkelijke missie te handhaven, en dat tegenover degenen die de onmogelijkheid verkondigen van een alternatief voor het economische neoliberale model, een model dat de waarheid over de toestand waarin de wereld zich bevindt, versluiert. De kerkelijke missie moet een utopische en profetische praxis bevorderen. Deze missie moet vervolgens geïnspireerd worden op de hoop die ontstaat door de waarneming van de gebeurtenissen die erop wijzen dat het Rijk van God toch (nog steeds) aanbreekt. Deze gebeurtenissen zijn goed nieuws en van groot belang. Aan de ene kant zijn ze belangrijk om de evangelisatie uit haar crisis te halen en om het Goede Nieuws te verwerkelijken in de wereld. Aan de andere kant zijn ze belangrijk om een antwoord te bieden op het kwaad dat het tegen-rijk ('antirreino') veroorzaakt. Een kerkelijke missie die zich voedt aan de hoop van de slachtoffers is in staat de gekruisigde situatie te bestrijden waarin de schepping verkeert en een menselijke en medelijdende wereld te bevorderen, waarin geen gewonden en gekruisigden meer zijn. Dankzij de hoop van de slachtoffers kan de kerk open blijven staan voor de nieuwe ontwikkelingen in de geschiedenis. Ze kan zich laten inspireren door de kruisen in de geschiedenis en dromen over betere tijden

Het onderwerp 'martelaarschap' wordt in de negentiger jaren in de BE van Sobrino nog belangrijker (hoofdst. 14). De dood van de jezuïeten van de UCA speelt hierbij de belangrijkste rol. De moord op de UCA heeft een contextuele en ecclesiologische betekenis. Contextueel, omdat Sobrino het martelaarschap beschouwt als een probleem van de socio-politieke realiteit die hem helpt om de massamoorden waaronder het volk heeft geleden, evident te maken. Ecclesiologisch, omdat de martelaren de Samaritaanse roeping van de kerk verbeelden. Zo kan Sobrino nu spreken van de kerk van de armen als een Samaritaanse kerk. Een kerk vol medelijden, die het martelaarschap niet alleen ziet als een bron van inspiratie, maar ook als een bevestiging van haar geloof, grote liefde en vastbesloten inzet om de Salvadoriaanse slachtoffers te helpen. Het martelaarschap actualiseert de kruisiging van Jezus. En omdat het martelaarschap voortvloeit uit het zich ten dienste stellen van de historische en transcendente inhoud van het Rijk, draagt het ertoe bij om een nieuwe betekenis aan dit concept te geven. Daarmee wordt het concept 'martelaarschap' bevrijd van de eenzijdige interpretatie die het uitsluitend een kerkelijke betekenis toekent. Het resultaat is dat Sobrino het concept 'martelaarschap' ontkerkelijkt ('des-eclesializar') om het te plaatsen in het oorspronkelijke betekenis kader: Het martelaarschap vloeit voort uit het geactualiseerde navolgen van Jezus. Zo'n identificatie met de Gekruisigde mondt uit in een dienst aan het Rijk van God wat tot dat martelaarschap leidt. Vandaar dat Sobrino benadrukt dat de martelaren

'martelaren van de mensheid, van de armen' zijn. Vanuit een begripkader dat ontleend is aan het Rijk van God, kan het martelaarschap niet beperkt worden tot het klassieke *odium fidei*. De contextuele specificiteiten moeten ook beschouwd worden. Zoals de ervaring van de kerk in Latijns-Amerika laat zien, is het martelaarschap ook *odium iustitiae*. Desondanks blijft het huidige martelaarschap van christenen in El Salvador onopgemerkt door de kerkelijke autoriteiten. Deze bekommeren zich niet om de betekenis van het martelaarschap en ontkennen dat dit een teken is van de aanwezigheid van God, een teken dat de gebeurtenissen in de Latijns-Amerikaanse kerk kenmerkt. Daarmee wordt de Latijns-Amerikaanse kerk een hermeneutische sleutel van leven en dood ontnomen, waarmee vandaag de dag toegang tot de Gekruisigde kan worden gevonden. Ook wordt ontkend dat het martelaarschap een christelijke dimensie is die vorm heeft gegeven aan de kerk vanuit haar oorsprong. Daar komt nog bij dat de onverschilligheid over het martelaarschap de voornaamste getuigenis van kerkelijke geloofwaardigheid aantast en leidt tot ondankbaarheid tegenover degenen die hun leven hebben geofferd en tegenover degenen die nog steeds lijden.

Systematische kenmerken van de BE van Sobrino

Deel IV behandelt de systematische kenmerken van de BE van Sobrino (methodologische en systematische grondpijlers). Mijn analyse richt zich op de consistentie van deze ecclesiologie. Ik doe dat door de constanten en variaties in Sobrino's eigen regels en argumentatieve basis te bestuderen. Als preambule bij deze analyse onderzoek ik de oordelen van de Heilige Congregatie voor de Doctrine van het Geloof over de ecclesiologie van Sobrino (hoofdst. 16). Mijn aandacht richt zich hierin met name op de bedenkingen over en veroordelingen van de fundamenteën van de door Sobrino ontwikkelde ecclesiologie, de bevrijdingstheologie, Sobrino's antwoorden daarop en die van andere bevrijdingstheologen, onder andere Ellacuría, Girardi en Segundo. Deze analyse leidt tot de conclusie dat achter het conflict tussen de Congregatie voor de Geloofsleer en de bevrijdingstheologen een geografische en culturele afstand zit die wederzijds begrip onmogelijk maakt wanneer er alleen gedacht en gesproken wordt vanuit een particularistisch en centralistisch standpunt. Verder beschrijf ik in dit hoofdstuk de methodische en thematische pijlers van de BE van Sobrino vanuit een contextueel perspectief. Deze bieden mijn inziens het meest geschikte uitgangspunt om zijn ecclesiologische bijdragen te kunnen beoordelen. Verder beschrijf ik in dit hoofdstuk de methodische en thematische pijlers van de BE van Sobrino vanuit een contextueel perspectief. Dit is mijn inziens de meest geschikte aanpak om zijn ecclesiologische bijdragen te kunnen beoordelen. Wat zijn methode aangaat, heeft Sobrino de sleutels van zijn kennis Theorie systematisch uitgelegd en verhelderd (hoofdst. 17). Toch ontbreken in zijn publicaties over de theologische methode een aantal elementen die een bestanddeel vormen van zijn kennis Theorie. Ik schenk dan ook bijzondere aandacht aan zijn minder expliciete methodologische criteria: a) zijn instrumentarium om de Salvadoriaanse of Latijns-Amerikaanse context in zijn ecclesiologische betoog te betrekken, b) de invloed van deze contextuele realiteit in zijn hermeneutiek.

De hermeneutiek van Sobrino is, *ten eerste*, beïnvloed door de filosofie van de geschiedenis, die ik onder meer met bijdragen van de Tübinger Schule en Rahner uitleg. In de zeventiger jaren gebruikt Sobrino deze filosofie om een concept van de realiteit ('*realidad histórica*') te ontwerpen die hem van dienst is om de ecclesiologie te ver-latijnsamerikaansen. De ecclesiologie die hieruit voortkomt, biedt de kerk criteria en perspectieven om de realiteit te verbeteren ('*dar más de sí*'). In zijn gebruik van het concept *realidad histórica* waardeert hij aanvankelijk de socio-economische realiteit en de bevrijdingspraxis van de armen als een theologische bron. In de tachtiger jaren introduceert hij het idee dat de historische realiteit de rationaliteit construeert die de verantwoordelijkheid draagt voor armoede en dood. In het laatste tijdperk van mijn

onderzoek beschouwt Sobrino de historische realiteit in relatie tot verschillende vormen van asymmetrien en lijden, wat veel verder gaat dan het socio-economische perspectief dat hij tot nu toe hanteerde. De hermeneutiek van Sobrino is, *ten tweede*, beïnvloed door ontwikkelingen in zijn filosofische instrumentarium in de jaren zeventig traceert hij een affiniteit tussen Jezus en de armen. In de jaren tachtig onderstreept hij de relevantie van de God van het leven voor de historische realiteit. In de negentiger jaren benadrukt hij dat de beoefening van de theologie gesensibiliseerd wordt door een *teologische waarneming* (d.w.z. vanuit God) van de realiteit. Er laat zich aldus een rijping in de theologische methode van Jon Sobrino vaststellen. Deze ontwikkeling is echter consistent. Sinds 1975 is geen enkele epistemologische breuk in het oeuvre van Sobrino te vinden. Integendeel, de methodologische variaties die hij heeft geïntroduceerd in zijn filosofische en hermeneutische instrumentarium volgen de lijn die hij voorstelde in zijn lezing tijdens de Encuentro Latinoamericano de Teología in Mexico (1975). Hij is van mening dat het doel van de theologische beoefening niet simpelweg het leveren van kennis is, maar het bijdragen aan de bevrijding van de realiteit van de ellende.

Mijn studie vervolgt met een onderzoek naar de consistentie van de BE van Sobrino en wel met de analyse van zijn fundamentele basis (hoofdst. 18). Zoals ook bij het hanteren van zijn theologische methode, blijft Sobrino steeds dichtbij zijn centrale, systematische interesses. Echter, met zijn eerste academische activiteiten in San Salvador (1975) begint een lang traject waarin een thematische radicalisatie plaatsvindt. Hij beweegt zich van algemene onderwerpen naar specifieke thema's. Op de achtergrond van dit traject laat zich een epistemologische discontinuïteit vaststellen. Ging hij in zijn theologie eerst uit van de moderne mens (60'er jaren), later zou hij uitgaan van de arme als subject en zijn wereld als collectief (jaren 70 en 80). Recentelijk stelt hij vast dat het noodzakelijk is om een theologie te ontwikkelen die de verschillende gezichten van de onderdrukking waarneemt. Sobrino is zich bewust van de invloed van de armen en de getuigenis van de Salvadoraanse kerk op zijn methode en op zijn leven en denken. De armen hielpen hem om wakker te worden uit de slaap van onverschilligheid tegenover het lijden in de wereld. De getuigenis van de martelaren is aanwezig in en bepalend voor zijn ecclesiologie. Rutilio Grande in de jaren '70 (deel I), Mons. Romero in de jaren '80 (deel II) en Ignacio Ellacuría in de jaren '90 (deel III). De martelaren zijn voor Sobrino een getuigenis van diepe menselijkheid. Hun dood maakt duidelijk dat in El Salvador een grote en gruwelijke repressie plaatsvond. Het vergoten bloed symboliseert de incarnatie van de kerk in de Salvadoraanse realiteit. De tijdperken van de martelaren hangen samen met gebeurtenissen in hun respectievelijke perioden. Rutilio Grande symboliseert het einde van de toegang van het Salvadoraanse volk tot de macht langs grondwettelijke weg evenals de repressie van de zeventiger jaren. Mons. Romero symboliseert de consolidatie van de volksbewegingen en de optie voor de burgerlijke ongehoorzaamheid als enig middel om een nieuwe politieke, sociale en economische orde vorm te geven evenals de vervolging in de tachtiger jaren. Ignacio Ellacuría symboliseert de waanzin van een uitputtende oorlog waarin broedermoord aan de orde van de dag is evenals het martelaarschap in de jaren negentig. De analyse van de consistentie in de thematische fundamenten van de BE van Sobrino laat zien dat er volgens hetzelfde patroon ontwikkelingen in zijn denken plaatsvinden: de zoektocht naar nabijheid van en relevantie voor de geschiedenis van El Salvador. De theoloog van de UCA blijft trouw aan zijn aanvankelijke ideeën en doelen en de vernieuwingen in zijn denken zijn veroorzaakt door de veranderingen die in de realiteit plaatsvinden.

In de **eindconclusie** van het onderzoek beoordeel ik de algemene kenmerken van de BE van Sobrino. Ik signaleer een aantal beperkingen: het gebrek aan toelichtingen op zijn methode, de afwezigheid van culturele categorieën in zijn discours, het ontbreken

van een onderbouwing van zijn kritiek op de pinksterbeweging in Midden-Amerika en op de theologie die zich bezighoudt met de postmoderniteit. Daar komt bij dat er in zijn betoog geen specificering of verdieping te vinden is waar het gaat om de verschillende slachtoffers waarmee de BE zich bezig wil houden. Tot slot erken ik de waarde van de BE van Sobrino, als een opbouwende, kritische en gelovige reflectie op de Latijns-Amerikaanse kerk. Met zijn ecclesiologie draagt Sobrino ertoe bij om de vraag hoe je christen en humaan kunt zijn in dit continent, serieus te nemen. Hij nodigt uit om vanuit verschillende invalshoeken naar een antwoord op die vraag te zoeken: vanuit een gemeenschappelijk perspectief (kerk van de armen), een persoonlijk perspectief (mens met geest), een praktisch perspectief (praxis van liefde), vanuit het perspectief van de getuigenis (martelaarschap) en vanuit een theoretisch perspectief (intellectus amoris, misericordiae, iustitiae, et liberationis).

CURRICULUM VITAE

Jorge Eliécer Castillo Guerra nace en la ciudad de David, Chiriquí, Panamá el 28 de agosto de 1967. Al terminar el bachillerato en ciencias naturales participa durante dos años (1985-1986) en proyectos pastorales y de formación cristiana en Guatemala y El Salvador. Después de efectuar el estudio de teología en la Karl-Eberhard-Universität Tübingen (Alemania) y en la Katholische Hochschule Chur (Suiza) presenta su tesis de licenciatura dirigida a la investigación de los fundamentos trinitarios en la eclesiología práctica de Leonardo Boff (1992). A continuación, inicia su investigación doctoral sobre la eclesiología de Jon Sobrino en la Katholieke Universiteit Nijmegen (Países Bajos) (1993). Y a partir de 1998 trabaja para la Fundación Cura Migratorium, como agente pastoral en las comunidades hispanohablantes de Amsterdam y Utrecht, desde donde ha realizado una investigación sobre los obstáculos que encuentran los estudiantes extranjeros en centros de formación pastoral y teológica de los Países Bajos. Actualmente vive en Nijmegen (Países Bajos), está casado con Lysbeth Santema y tiene dos hijos y una hija.

Jorge Eliécer Castillo Guerra werd op 28 augustus 1967 geboren in David, Panama. Na de middelbare school, die hij afrondde in de richting Natuurwetenschappen, nam hij gedurende twee jaar deel aan diverse pastorale projecten in Guatemala en El Salvador (1985-1986). De theologiestudie die volgde aan de Karl-Eberhard-Universitat Tübingen (Duitsland) en de Katholische Hochschule Chur (Zwitserland) sloot hij af met een scriptie over de trinitaire fundamente van de praktische ecclesiologie van Leonardo Boff (1992). Aansluitend begon Castillo zijn promotie-onderzoek naar de ecclesiologie van Jon Sobrino aan de Katholieke Universiteit Nijmegen (1993). Sinds 1998 is hij in dienst van de Stichting Cura Migratorium als pastoraal werker voor Spaanstaligen in Amsterdam en Utrecht. Daarnaast verrichtte hij in 1998/1999 onderzoek naar de hindernissen die buitenlandse studenten ondervinden tijdens hun pastorale of theologie-opleiding in Nederland. Castillo woont in Nijmegen, is getrouwd met Lysbeth Santema en heeft drie kinderen.

